علم النفس التحليلي عند كارل جوستاف يونج

دراسة ومعجم



محمد عناني


تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب

علم النفس التحليلي عند كارل جوستاف يونج

دراسة ومعجم

تأليف
محمد عناني



علم النفس التحليلي عند كارل جوستاف يونج

محمد عناني

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٢٥٧ ٧

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٩.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات



تليجرام
هنا
سور الأزبكية

التصدير

هذا كتابٌ يقدَّم إلى قرَّاء العربية ممَّا تيسَّر لي جمعه من مصطلحات علم النفس التحليلي analytical psychology التي يعرفها المتخصصون في علم النفس، ويحيط دارسو الأدب والنقد بعددٍ كبيرٍ منها، بل ويستخدمون بعضها في الدراسة الأدبية، من دون تمييزٍ لمصدرها المذكور عن المصدر الآخر المشهور؛ وهو التحليل النفسي psychoanalysis الذي يُنسب الفضل فيه للعالم الذي أكسبه منهجًا علميًّا لا مراء فيه، وهو سيجموند فرويد Sigmund Freud. والحقُّ أن هذا وذاك ينتميان لما يسمَّى علم النفس العميق depth psychology؛ لأنهما يغوصان في أعماق النفس؛ أي فيما يسمَّى اللاوعي، وإن اختلف تصوُّر فرويد للَّاوعي المرتكز على الفرد وعلله النفسية التي يرجع أغلبها إلى مشاكل جنسيةٍ — عن تصوُّر كارل جوستاف يونج Carl Gustav Jung — موضوع هذا الكتاب — والذي وضع أُسس البحث فيما يسميه اللاوعي الجمعي collective unconscious الذي قد يتفق وقد يختلف عن اللاوعي الشخصيِّ؛ لأنه اللاوعي القائم في نفوس البشر جميعًا، كما دفعني إلى هذا العمل ما لاحظته من الاستخدام الفضفاض أو غير الدقيق لمصطلحات علم النفس الذي اشتدَّ ساعده في القرن العشرين، وكثرت فروعه وتعمَّق فيه العلماء في عالمنا المعاصر، كما لمست أثناء مقامي في إنجلترا — (١٩٦٥–١٩٧٥م) دارسًا وقارئًا، وفي عالمنا العربي، وخصوصًا في جامعاتنا التي تفخر بإنجازاتها في فروع هذا العلم الذي أصبح كالبحر الذي لا ساحل له. أقول: إن مصطلحات علم النفس الشائعة على الألسنة؛ حتى في الغرب، تخلط بين مفاهيم فروع علم النفس الكثيرة ومفاهيم التحليل النفسي، وقد نجد بعض دارسي النقد الأدبي الغربي في الوطن العربي الذين لا يكترثون لدقة المصطلح أو لمصدره، فيخلطون بين مصطلحٍ للفرنسي لاكان Lacan ومصطلحٍ للعالم السويسريِّ يونج، أو للعالم النمسويِّ

فرويد، وكثيرًا ما تجد في رسائلهم التي يكتبونها بلغاتٍ أجنبيةٍ للحصول على الماجستير أو الدكتوراه مصطلحاتٍ لم يُقصد بها التعبير عمَّا يريدونه، وهذا طبيعيٌّ ما داموا لم يبذلوا الجهد اللازم للتيقُّن من معنى كلِّ مصطلحٍ، والأرجح أنهم يحاكون بعض الأجانب الذين يستخدمون تلك المصطلحات؛ إما عن علمٍ حقيقيٍّ، وإما عن محاكاةٍ لمن يستخدمونها، وقد يكون ذلك من باب التعالم لا أكثر.

وعندما جمعت المصطلحات الخاصَّة بالعلَّامة يونج، وجدت أن إدراجها في معجمٍ موجزٍ؛ مثل المعاجم اللُّغوية الشائعة، سواءً كانت وحيدة أو ثنائية اللُّغة، على شبه تعذُّر ذلك — لن يفيد القارئ العربيَّ غير المتخصص؛ لأن التعاريف التي أضعها — استنادًا إلى أقوال العلماء وأقوال يونج نفسه — لن تلقي الضوء الكافي على الدلالة الدقيقة للمصطلح اشتقاقًا واستعمالًا؛ فقد يختلف المعنى الاشتقاقيُّ لمصطلحٍ ما عن معناه عند العلماء الذين يستخدمونه؛ ومن ثمَّ قررتُ التقديم للمعجم المعتزم وضعه بدراسةٍ موجزةٍ لثمار علم النفس التحليليِّ التي أتى بها يونج؛ أرصد فيها بإيجازٍ حياةَ يونج، وكيف اهتدى إلى مصطلحاته التي شاعت مثل الأنماط الفطرية، والتمييز بين الشخصية الانطوائية والشخصية الانبساطية، ومثل اللاوعي الجمعيِّ، ومثل التَّفرُّد، ومثل الأنيما والأنيموس، ومثل إيمانه الشديد بالروح، وتعريفاته لها وتمييزه إيَّاها عن النفس، وإلحاحه على وجود هذه وتلك بعد أن أشاع أرباب ما بعد البنيوية (وما بعد الحداثية) أنها وهمٌ؛ مستندين إلى فلاسفة التحليل اللُّغويِّ والسلوكيين؛ إذ إن يونج يختلف في هذا اختلافًا بيِّنًا عن فرويد، وعن هؤلاء؛ فهو يلقي الضوء على هذا الجانب الذي كان يبدو غريبًا أو غير مألوفٍ في بلدان الغرب التي هزَّتها قلاقل الحروب والصراعات الفكرية؛ فاستراحت لإنكار الروح والنفس جميعًا. ويكفي أنه حين بنى منزله القريب من البحيرة — والذي انتقل إليه مع زوجته عام ١٩٠٨م — أمر بأن تُنقش على الباب الأماميِّ عبارةٌ لاتينيةٌ تقول Vocatus atque non vocatus, Deus aderit (ادعُ اللهَ أو لا تدْعُه؛ فهو الباقي).

المدخل لُغويٌّ إذن، والتركيز في كلِّ فصلٍ على المصطلحات ومعانيها العامَّة أو المعجمية، ومعانيها الخاصَّة عند يونج، وقد حصلتُ على عدة معاجم لمصطلحاته أشير إليها في المعجم، واجتهدت في تصنيفها ومقارنتها؛ مستندًا إلى عددٍ كبيرٍ من مؤلفات يونج نفسه، خصوصًا المؤلفات التي يعتبرها جوزيف كامبل Campbell مؤلفاتٍ رئيسيةً، إلى جانب عددٍ كبيرٍ من الكتب عنه، وعن علم النفس التحليليِّ بصفةٍ خاصَّةٍ، وبعض المراجع المتاحة في الإنترنت، حتى دارَ العامُ دورته واطمأن قلبي إلى أن العدد كافٍ لكتابة كتابٍ يتيح لغير المتخصصين،

ولدارسي الأدب (والشعر) والنقد بصفةٍ خاصَّةٍ — لأن يعرفوا ما قد يحبون أن يعرفوا عن هذا العالم.

ولما كانت كتابة كتابٍ علميٍّ عن يونج — بحيث يحيط إحاطةً شبه كاملةٍ بمصطلحاته وبالإيجاز المطلوب — مهمةً شبه مستحيلةٍ؛ وهو ما يقول به عددٌ من دارسيه الألمان والإنجليز، فقد فضَّلت أن أجعل البداية سرديةً وذاتيةً، عاملًا بالحكمة البلاغية العربية التي تسمَّى «سهولة المطلع»، وأن أنحو — في المقدمة خصوصًا — منحًى قصصيًّا معاصرًا، قبل الدخول في نظريات يونج وأفكاره التي كان يعدِّلها — أو قل يهذِّبها ويشذِّبها — على امتداد حياته؛ لا بتنقيح ما كتب بل بالإضافة إليه؛ ولذلك بلغت أعماله الكاملة عشرين مجلدًا، وظلَّت تصدر تباعًا حتى عهدٍ قريبٍ (انظر الملحق). ومن الطبيعيِّ إذن أن أتابع كلَّ تغييرٍ، مستندًا إلى كتابات يونج نفسه، ومن حسن الحظِّ أنه كان يراجع ترجماته الإنجليزية، وكثيرًا ما كان يكتب كتاباتٍ مستقلَّةً بالإنجليزية. ولذلك لم أكن أشعر بالغربة حين أصادف مصطلحاتٍ ألمانية؛ إذ أجده حاضرًا للتعليق على دلالاتها بالإنجليزية.

والمعروف أن يونج ذو نظراتٍ نقديةٍ في الأدب، وخصوصًا في الشِّعر، ولكنَّ مقتطفاته الشِّعرية كلَّها تقريبًا من الأدب الألمانيِّ، ومن جيته تحديدًا، ومسرحية «فاوست» على وجه الخصوص، ويقول بعض الخبثاء إنه كان بذلك يُعرِب عن تأييده للشائعة التي اتخذت شكل الفولكلور؛ كما يقول لويس عوض في «أوراق العمر»؛ أي إنه كان من أحفاد الشاعر جيته. والواقع أنه لم ينكر الشائعة ولم يثبتها، وأمَّا ما أستشهد به فوجدته حاضرًا في شعر صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي وشيكسبير وكولريدج ووردزورث، وشلي ود. هـ. لورنس وشعر مصر القديمة وشعر «الطاوية» الهندية، ولم يكن من الممكن أن أترجم شيئًا من عملٍ كبيرٍ مثل «بروميثيوس وإبيميثيوس» للشاعر شبيتلر Spitteler؛ وهي ملحمةٌ أسطوريةٌ كتبها عام ١٨٨١م [وأما العمل الذي نال عليه جائزة نوبل في الآداب فهو الربيع الأوليمبي Der Olympische Fruhling (١٩٠٠–١٩١٠م)]؛ رغم كلِّ ما يقوله يونج عنها في فصلٍ طويلٍ ممتعٍ. والصعوبات معروفة: أوَّلها الحصول على الترجمة، وثانيها كيف أترجم عن ترجمةٍ؟!

وأتصوَّر أن وجود الشعر في الكتاب يسهم في تلطيف الجوِّ العلميِّ الجافِّ، ولولا أنني خشيت أن ترجح كفَّة الشِّعر كفَّة المادَّة العلمية لأكثرت من النماذج التي تساعد على إيضاح المفاهيم التي قد تستغلق على غير المتخصص، أو غير من اعتاد قراءة أمثال هذه الدراسات.

وكان خوفي من مثل هذا الاستغلاق هو الذي كان يدفعني إلى شرح الألفاظ التي استُخدمت في سياقاتٍ غير مألوفةٍ؛ فمدخلي كما ذكرت آنفًا لغويٌّ في المقام الأوَّل.

ولا أملك إلا أن أتقدم بالشكر إلى الدكتورة سارة عناني (ابنتي) الأستاذ المساعد في قسم اللغة الإنجليزية، التي وافتني في العام الماضي بكتب يونج الرئيسة، وبعض الكتب الجديدة عن يونج التي استكملت بها «مكتبة علم النفس» المنزلية التي كنت أتيت بها من إنجلترا، وأن أعرب كذلك عن عميق امتناني للدكتورة سحر صبحي عبد الحكيم، الأستاذة في قسمنا، والتي أمدَّتني بمجموعةٍ رائعةٍ من كتب يونج في طبعاتها الأولى؛ أي خارج المجموعة المنشورة حديثًا لأعمال يونج الكاملة، وهو ما يفسر إحالتي ما أقتطفه منها إلى رقم الصفحة لا إلى رقم الفقرة؛ (وفقًا للطبعة الحديثة)، كما أشكر الدكتورة هدى شكري عيَّاد، الأستاذة في قسمنا، على قراءتها المخطوط وإبداء ما أبدته من ملحوظاتٍ من وجهة نظر النقد الأدبي، ولا يسعني إلا أن أشكر دائمًا صديقي العلَّامة ماهر شفيق فريد على اهتمامه بالعمل ومناقشتي فيه، ومتابعته جهودي، وأن أعرب عن امتناني للكتب التي أهداني إياها، فكانت عونًا لي على مجالدة هذا البحر الطامي من كتابات يونج التي لا تبدو لها نهايةٌ. وأنا أدعو له بدوام الصحة ووصْل حبل الصداقة الذي لا ينقطع على بعد الشُّقَّة.

وبعدُ، فأرجو أن يجد القارئ العربيُّ في هذا الكتاب شيئًا جديرًا بالقراءة.

محمد عناني

القاهرة، ٢٠١٨م

المقدمة

(١) لماذا ندرس الأدب؟

عندما التحقت بقسم اللغة الإنجليزية وآدابها في منتصف الخمسينيات كنت كمن تفتحت عيناه على «عالم جديد جميل»، كل ما فيه غريب (انظر «واحات العمر»، ج١)؛ فالشِّعر الذي درسناه في المجلد الصغير «الكنز الذهبي» يتضمن قطوفًا من أزاهير فاتنةٍ، أحببناها حبًّا جمًّا، وحفظنا الكثير منها، وردَّدنا مختاراتٍ منها في مسابقات الإلقاء في عامنا الأول، وأمَّا الروايات والمسرحيات فكانت مكتوبةً بلغةٍ رأيناها عسيرة المطلع، ولكنَّ محاضرات أساتذتنا وشروحهم — ألقت عليها الأضواء وشجعتنا على مواصلة المسير، ثم فاجأنا الدكتور رشاد رشدي بمحاضراته عن النقد الأدبي، بعد أن عاد من إجازة دراسية في الولايات المتحدة درس فيها «النقد الجديد»، وتحمس له، وكان أن أقنعنا بأن وظيفة الناقد تنحصر في تبيان محاسن العمل الأدبي ومساوئه، مركِّزًا على النَّصِّ باعتبار أن الأدب نشاطٌ إنسانيٌّ قائمٌ برأسه، وأنه يمثِّل ما كان طه حسين يصفه في أحاديثه في الصحف والإذاعة بأنه فنٌّ جميلٌ يتوسل باللغة، وأنه مثل سائر فنون الجنس البشريِّ؛ يصوِّر الإنسان ويدرسه بطرائق خاصَّةٍ به، لا تختلف إلا باختلاف الفنون الأدبية من قصةٍ وشعرٍ ومسرحٍ وتأملٍ. واستوعبنا الدرس ولم يكن استيعابه عسيرًا؛ إذ كان رشاد رشدي يردد أفكار ف. ر. ليفيز F. R. Leavis الذي بذل جهودًا جبارةً في إنجلترا على امتداد العقود السابقة كي يحظى بالاعتراف بأن دراسة الأدب مبحثٌ علميٌّ مستقلٌّ، جديرٌ بالدراسة في الجامعة، وأنه أشرف المباحث الإنسانية وأعلاها شأنًا؛ لأنه يقدِّم الحياة الإنسانية بشتى صورها وطرائق الإحساس بها، ويقترب من العلم الإنساني الكامل، أو ما عرفت فيما بعد أنه يمثل «وحدة المعرفة».

وكان نجاح ليفيز في إنشاء قسم اللغة الإنجليزية وآدابها في جامعة كيمبريدج، ونجاح أقرانه من بعده في إنشاء قسمٍ مماثلٍ في جامعة أوكسفورد (انظر كتاب المباحث العلمية البينية، لمؤلفه جو موران، ط٢، ٢٠١٠م) نقطة تحوُّلٍ في النظرة إلى الأدب باعتباره ظاهرةً إنسانيةً جديرةً بالدرس ووضع المناهج العلمية الخاصة به ما دام مجالًا معرفيًّا لا غنى للإنسان عنه. وأما الخلاف كما صوَّره مؤرخو تطوُّر هذه المناهج في القرن العشرين؛ فكان يدور أساسًا حول ما يسمَّى الاستقلال autonomy؛ أي كون الأدب نشاطًا فنيًّا وفكريًّا متميزًا يتطلب مناهج دراسيةً تتفق وطبيعته الخاصَّة، أو قل مناهج تجمع بين ظواهر النصوص الأدبية (من خصائص الصياغة والسمات الجمالية) وبين المادة الفكرية التي يحيا بها الأدب ويُحييها. فأما الظواهر فهي التي يقول ياكوبسون Jakobson إنها تمثل «أدبيَّته» Literariness أو طابعه الذي يميزه عما هو غير أدبٍ، وأما المادَّة فهي التي تتسع لشتَّى أشكال حياة الإنسان وفكره، وكان معارضو ليفيز يقولون إن الأدب لا يحتاج إلى دراسةٍ علميةٍ خاصَّةٍ؛ فهو شائع والناس تقرؤه للمتعة وحسب، وإن أقرَّ بعضهم بفائدته غير المباشرة القائمة على تعميق وعي قارئ الأدب بالحياة؛ لأن الصور التي يقدمها الأدباء تحمل وجهات نظرٍ متفاوتةً تزيد من إحساس المرء بنفسه وبما حوله.

وكانت نقطة التحول المذكورة قد تزامنت مع نقطة تحولٍ أهمَّ في الوطن العربيِّ، ألا وهي التحول «الطبيعي» في مسار الأدب العربيِّ ونقده نحو الجمع بين النظرتين السابقتين؛ إذ صرَّح دارسو الأدب العربيِّ بما كانوا يعرفونه دون تصريحٍ من ضرورة ذلك الجمع، بعد أن أحسَّ الأدباء والنقاد العرب في القرن العشرين أن جماليات الظواهر الأدبية لن تعني الكثير إن لم تكن مقرونةً بالرؤى الأصيلة لحياة الإنسان بشتَّى فروعها وظواهرها، والمقصود بطبيعة الحال ما تطوَّر من علومٍ إنسانيةٍ لدينا؛ اهتداءً بما يجري في العالم من حولنا، فاتجهت دراسة الأدب إلى الأخذ بالنظرات الاجتماعية والفلسفية والنفسية والتاريخية، وهلم جرًّا، وكان هذا التطور يدين إلى إنتاجنا الأدبي بقوة دفعه، مثلما يدين للنظرات النقدية الحديثة في العالم من حولنا بطرائقه ومناهج بحثه. وبدأت تتردَّد على ألسنة النقاد في الفترة التالية للحرب العالمية الثانية — كلماتٌ مثل «الالتزام»؛ المستعارة من جان بول سارتر، ومثل «الرسالة»؛ أي الغاية الإنسانية العليا التي يسعى إليها الأديب. وتضاربت الآراء ما بين مقولةٍ لا معنى لها مثل «الفن من أجل الفن» والمستعارة من مدرسة «الجماليين» aesthetes في إنجلترا في أواخر القرن التَّاسع عشر، ومثل نقيضها «الفن للحياة» وإن كانت قد اتخذت صورةً خاصَّةً عندنا هي «الفن من

أجل المجتمع» واتخذها بعض الكتَّاب والنقاد سبيلًا إلى جعل الأدب يدعو إلى بعض المُثل العليا الإنسانية، وإن كانت تقتصر في نظر هؤلاء على مُثلٍ اجتماعيةٍ واقتصاديةٍ محددةٍ؛ مثل المساواة والعدل والحرية، أو الثورة على التقاليد البالية، أو الإصلاح، ثم تحوَّلت بعد فترةٍ إلى الاشتراكية ذات المفهوم الخلافي التي وصلت إلى ذروتها في ستينيات القرن العشرين.

وكان من خصائص نقطة التحول المذكورة إنشاء طه حسين، عميد كلية الآداب في جامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليًّا) قسم اللغات الحية، بعد إنشائه قسم اللغات الكلاسيكية؛ اليونانية واللاتينية. وكانت اللافتة التي تحمل عنوان «قسم اللغات الحية» مكتوبةً بالفرنسية على باب قسم اللغة الإنجليزية طوال دراستي في القسم الإنجليزي حتى عام ١٩٦٤م، عندما عقد مؤتمر دول عدم الانحياز في الجامعة، واتخذ مديروه مبنى القسم المذكور مكانًا للاتصالات الخارجية فأزالوا اللوحة. والواقع أن إنشاء قسم اللغة العربية وآدابها — كان يناظر إنشاء ليفيز F. R. Leavis لقسم اللغة الإنجليزية وآدابها في كيمبريدج، بل لن أبالغ إن قلت إن فكرة الجمع بين المناهج التقليدية، في دراسة الأدب، والمناهج الحديثة — كانت تسير بخطًى متوازيةٍ عندنا وعندهم، فكان الاتجاه المحافظ عندهم، الذي يركِّز على اللغات الكلاسيكية والإنجليزية القديمة (الأنجلوسكسونية) — يسير جنبًا إلى جنبٍ مع دراسة الأدب الحديث بمناهج «بينية» وفكريةٍ في آنٍ واحدٍ، وكانت الخمسينيات تحديدًا هي العقد الذي شهد التداخل والتمازج بين القديم والجديد، فلم يكن من المقبول ولا المعقول أن يتناول ناقدٌ روايةً لنجيب محفوظ أو ليوسف إدريس بمنهجٍ قديمٍ من مناهج النقد البلاغي فقط؛ مثلًا، على نحو ما صوره أستاذنا العظيم محمد مندور في كتابه «النقد المنهجي عند العرب»، بل كان من الطبيعي أن يجري التفاعل بين أقسام اللغة العربية واللغات الحية واللغات الكلاسيكية، وكان بعث حركة الترجمة من خلال لجنة التأليف والترجمة والنشر في العقود السابقة مؤشِّرًا على زيادة التفاعل بينها بإنشاء مشروع الألف كتابٍ عام ١٩٥٤م، على يد العظيم حسين مؤنس، وفي الوقت نفسه، اشتداد ساعد المسرح المصريِّ على أيدي كتَّابٍ يكتبون الحوار بالعامِّيَّة، ويؤمنون بالفن الذي تطوَّر في المسرح القومي من المترجمات بالفصحى برئاسة الشاعر خليل مطران، إلى الكتَّاب الذين أثبتوا وجودهم آنذاك مثل نعمان عاشور أولًا، ثم رشاد رشدي وسعد الدين وهبة ولطفي الخولي ومحمود دياب، حتى ازدهر المسرح المصري في الستينيات، وكنت وزملائي من الشهود عليه والعاملين فيه.

ولكن الصراع بين الطرفين، أو النظرتين اللتين كانتا تجتمعان أو تفترقان بسبب تفاوت تفسيرهما، لم يقدَّر له الوصول إلى «تسوية» من نوعٍ ما بنهاية الخمسينيات؛ إذ وجد رشاد رشدي في الخلاف مع عملاقٍ مثل محمد مندور فرصةً لذيوع الصيت، فكان يعلن عداءه لليساريين عمومًا، ولرواد حركة التحرر «حدتو»، متهمًا إياهم بالشيوعية، وهي التي كان النظام يناصبها العداء صراحةً، فقام بتكوين جمعيةٍ أدبيةٍ تختلف تمامًا عن الجمعية الأدبية «العربية» التي كان من أعضائها عزُّ الدين إسماعيل وفاروق خورشيد وحسين نصار وغيرهم من دعاة المذاهب العلمية في دراسة الأدب، وأطلق رشدي على جمعيته اسم «جماعة النقاد»، وضمَّ إليها بعض كتَّاب المسرح وكتَّاب القصة القصيرة، وكان يعقد اجتماعاتها إما في المسرح القومي، وإما في مقر مجلة «بناء الوطن» التي أنشأها أمين شاكر، أحد مديري مكتب الرئيس عبد الناصر مع فرعٍ إنجليزي هو The Arab Review من خلال جمعية أشهرها في وزارة الشئون الاجتماعية باسم «جمعية الوعي القومي» — وجعل من بين مشروعاتها نشر كتبٍ مترجمةٍ، جعل الإشراف عليها للمترجم النابه عثمان نويَّة [تصغير نواة] وقدِّر لي أن أصدر أوَّل كتابٍ مترجمٍ يحمل اسمي من خلالها عام ١٩٦١م. وكان رشاد رشدي يحب القرب من السلطة، منذ أن كان أخوه محمد علي رشدي وزيرًا للعدل، وكان يحب أن يصف نفسه بالبورجوازيِّ، وما زلت أذكر اجتماعًا موسعًا لجماعة النقاد دعا إليه بعض رجال الجامعة ونسائها، وكان بعضهم من خصومه، لمناقشة إحدى روايات نجيب محفوظ، وأهمُّ ما راعني في هذا الاجتماع براعة رشدي في الحوار بحيث أقنع بعض المدعوين ممن كنت أراهم من خصومه بأن النقد الجديد هو ما يدعو مندور إليه في كتابه في الميزان الجديد، وأذكر أن هؤلاء لم يجدوا ما يردون به عليه إلا التمييز بين نقد الشعر ونقد الرواية، وهو ما استدعى فكاهةً أطلقها عبد المنعم سليم باعتباره قصاصًا قائلًا: «أما نقد القصة فليس من عمل «الجماعة»!» فضحك الجميع وانفضَّ الاجتماع بما يوحي بالوئام، ظاهريًّا على الأقل.

وعاد رشاد رشدي إلى تدريس النقد لنا في السنة الختامية في الجامعة، فتوسع في عرض «النقد الجديد»، وأصدر كتابًا يضمُّ دراساتٍ مختارةً من نقد رانسوم، وتيت وبروكس وهيوم، مفتتحًا إياه بدراسة اقتطفها من أحد كتب ماثيو أرنولد Matthew Arnold بعنوان «وظيفة النقد اليوم»، وذيَّله بمقالاتٍ مهمة للشاعر ت. س. إليوت T. S. Eliot، وكان يدرِّس لنا شعره أيضًا. وكنت في العام السابق قد تعرَّفت إلى لويس عوض من طريق مجدي وهبة الذي كان يعلمنا عدَّة موادَّ؛ من بينها الشِّعر، وكنت أعددت ترجماتٍ

لبعض القصائد التي ندرسها وأبدى مجدي وهبة إعجابه بها وقدمني إلى لويس عوض تمهيدًا لنشرها على نحو ما ذكرت في «واحات العمر» (١٩٩٨م)، فكنت أزوره في منزله يوم الأحد كلَّ أسبوعٍ، ثم بدأ يعقد بعدها ما يشبه الندوة المفتوحة، وكان زواره من تلاميذه السابقين، إلى جانب بعض الأدباء والشعراء، وكان من أبرزهم أحمد عبد المعطي حجازي، ثم توقفت الندوات بعد اعتقاله عام ١٩٥٨م، وكان ذلك عامي الدراسيَّ الأخير، وكان الزملاء قد نضجوا بعض الشيء، فأصبح حديث رشدي عن «النقد الجديد» يقابَل بتساؤلاتٍ ومناقشاتٍ، وكان من أهمها «ما فائدة الأدب؟» أو بتحديدٍ أدقَّ «ما نفع دراسة الأدب؟» — كأنما كان الجدل تكرارًا للجدل بين ليفيز وخصومه — وعلى رأسهم (ف. ل. لوكاس F. L. Lucas)، أستاذ اليونانية واللاتينية في كيمبريدج — وكان الموضوع مشتركًا إلى حدٍّ كبيرٍ مع زملائنا في قسم اللغة العربية، وكنت ممن يلحُّون في الجدل ومتابعة ما كان قد أصبح «قضيةً» طالما ناقشتها مع أستاذي شكري عيَّاد الذي كان يعلمنا الأدب العربي والترجمة، بروح الباحث الذي يطلب العلم بتواضع العلماء، وكثيرًا ما كنا نخرج معًا من الجامعة عائدَين إلى المنزل؛ إذ كان يقيم بالقرب من منزلنا، وكان يقرأ ما أكتب ويبدي من الصبر وسعة الصدر ما أصبح نادرًا هذه الأيام.

وذات يومٍ أصرَّ الطلاب على أن يقدم رشاد رشدي لهم إجابةً مقنعةً عن فائدة الأدب، ولماذا يزعم أن قارئ الشعر ومتذوقه أفضل ممن لا يلقي إليه بالًا، فإذا به يجيئنا بإجابةٍ لم نكن نتوقعها؛ إذ قال إن للأدب وظيفةً نفسيةً، حسبما حددها (أ. أ. ريتشاردز I. A. Richards) ألا وهي تنظيم النوازع النفسية؛ أي systematization of impulses وأسهب رشدي في عرض رأي ذلك الناقد الذي كان قد تخصص في علم النفس، قبل أن يتحوَّل إلى دراسة الأدب، وعلى الفور بدا أن الإجابة مرَضيةٌ بما يكفي طلاب السنة الرابعة، وبدا أن بعضنا استهوته الفكرة، فحصل على كتابٍ صغيرٍ له بعنوان: «فلسفة البلاغة» (١٩٣٦م)، وحصل آخر على كتابه: «النقد التطبيقي» (١٩٢٩م)، وكان كلاهما في مكتبة الجامعة، وتبادل الطلاب ما يقوله ذلك الناقد الذي أسهم مع غيره في تأسيس «النقد الجديد»، ولكنَّ العلاقات مع إنجلترا لم تكن مواتيةً لطلب المزيد من كتبه، خصوصًا كتابه: «معنى المعنى» (١٩٢٣م) الذي كتبه مع أوجدن Ogden، وبدا أن النصر قد كُتب لرأي رشدي، على الرغم من أننا لم نستطع أن نعثر على مصدر مقولته عن وظيفة الأدب في كتابات ريتشاردز، وإن كنا قد عثرنا على ما يوحي بها في كتاب إليوت: «نفع الشعر ونفع النقد» الذي كان يتضمن محاضراته عام ١٩٣٢–١٩٣٣م.

وتصادف أثناء دراستنا في عام التخرُّج أن اشتريت كتابًا صغيرًا عنوانه: «دليلٌ إلى الفكر الحديث»؛ كتبه فيلسوفٌ بريطانيٌّ هو سي. إ. م. جود Joad عام ١٩٣٣م، وعرفت أنه توفِّي عام ١٩٥٣م، ويتضمن فصلًا مهما؛ عنوانه: «علم النفس يغزو الأدب»، ويقدم فيه تحليلًا للاتجاهات الحديثة في كتابة الرواية تحديدًا، ويلقي فيه الضوء على «مكتشفات» علم النفس التي أثرت في الرواية، وخصوصًا في الاتجاهات المعاصرة لكتابتها ونقدها، ولم يكن ما أعرفه عن علم النفس آنذاك يزيد على ما تعلمته من النقاد الذين كانوا يركزون إما على ما يسمَّى «تيار الوعي»، اهتداءً بهنري برجسون Bergson، الفيلسوف الفرنسي، وكيف يتجلى التيار المذكور في بناء الشخصيات في الرواية، وإمَّا على ما كان يسمَّى «عقدة أوديب»، وكان تعبير «العقدة» يمثل الصورة «الشعبية» لمصطلح «المركَّب» الذي وضعه يونج، وإن كنا لم نسمع به من قراءة يونج أو ما كُتب عنه، بل ممَّا كتب عن فرويد الذي وصف ذلك المركَّب بالتفصيل. وكان يعني به التعلُّق المَرَضيَّ للغلام بوالدته، وذكره لنا المرحوم الدكتور محمد ياسين العيوطي في تحليله لرواية: «أبناء وعشاق» التي كتبها د. هـ. لورنس D. H. Lawrence، كما أشار إليه في تحليله لمسرحية: «هاملت» لشيكسبير؛ إذ كان يعلمنا الرواية والدراما معًا؛ ومن ثمَّ كان ذكر علم النفس يرتبط في أذهاننا بالتحليل النفسي الذي وضعه فرويد. وكان الخلط بينهما شائعًا آنذاك، مثلما يشيع اليوم عند بعض المبتدئين، ولكن هذا وذاك تضافرا في التأثير فينا وإقناعنا بأن التفسير النفسي الذي قدمه رشاد رشدي له ما يبرره، وكان مما عزز اعتقادي بضرورة دراسة علم النفس العام إن كنت أطمع في المزيد من فهم الأدب الحديث، ما قرأته آنذاك من كتاباتٍ أو تأملاتٍ للكاتب أولدوس هكسلي Aldous Huxley عن التفسير النفسي لأدب القدماء، وخصوصًا حديثه عن الرمزية النفسية في مجموعة دراساتٍ نشرت في كتابٍ عنوانه: «موسيقى بالليل» الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٣١م، وكنت اشتريته مع كتاب جود بدراهم معدودةٍ من سور الأزبكية، وكان من أهمِّ ما فيه قوله إن الإنسان يستخدم الرموز للتعبير عما لا يستطيع التعبير عنه باللغة الصريحة، قائلًا: إن أرباب اليونان القدماء رموزٌ لملكاتٍ في النفس؛ بعضها سافرٌ وبعضها خفيٌّ، وإن بعض الأساطير رموزٌ شعريةٌ، أو قل صورٌ شعريةٌ لنوازع أو أفكارٍ أصيلةٍ درجنا على اعتبارها «غوامض» واكتفينا بطابعها «الخرافيِّ» الجذاب. ولم أكن أدري بطبيعة الحال أن هكسلي كان يستقي بعض مادته من نظريات فرويد ذات الصِّيت الداوي. ومن يونج الذي لم يكن قد جاءنا حتى تخرَّجنا في الجامعة!

(٢) وجاء يونج

تخرَّجت في قسم اللغة الإنجليزية عام ١٩٥٩م، وبدأت الاستعداد لدراسة الماجستير، لكنَّ العلاقات مع بريطانيا لم تكن قد تحسنت رغم اتفاقية الجلاء ورحيل آخر جنديٍّ بريطانيٍّ من قناة السويس آخر عام ١٩٥٦م، فكان الحصول على الكتب، كما قلت، صعبًا، فلجأنا إلى مكتبة الجامعة الزاخرة بالنفائس، طلبًا للمراجع التي نحتاجها في الدراسات العليا، وكان من الطبيعي أن أختار دراسة الصور الشعرية عند أحد الرومانسيين الذين أحببتهم، وهو وليم وردزورث Wordsworth، فدراسة الصور الشعرية من المسائل التي يوليها «النقد الجديد» اهتمامًا بالغًا، ولم ألبث أن اكتشفت كتابًا كانت أستاذتنا هدى حبيشة قد ذكرته عرضًا في إحدى محاضراتها، وعنوانه: «أنساق الأنماط الفطرية في الشعر» للباحثة مود بودكين Maud Bodkin، وكان يحمل عنوانًا فرعيًّا جذابًا هو: «دراسات نفسية للخيال»، ويحمل تاريخ صدوره عام ١٩٣٤م، والمعروف أن الأنماط الفطرية archetypes اسمٌ يطلقه عالم النفس السويسريُّ كارل جوستاف يونج Jung على أشكالٍ أو مواقف أو ميولٍ فطريةٍ innate؛ أي تولد مع المرء inborn ولا تُكتسب من الخبرة، وتظلُّ كامنةً في اللاوعي الجمعيِّ collective unconscious حتى يحدث ما يؤدي إلى انتقالها إلى الوعي، أو كما يقول يونج تخطيها عتبة the threshold اللاوعي عند الفرد، أو تظلُّ كامنةً حتى يدركها فردٌ آخر، وهي تظهر في الشعر بصورٍ متفاوتةٍ، ويوحي يونج في كتاباته الكثيرة عنها بأنها ليست في جميع الأحوال أشياء ملموسةٌ بل قد تكون «مسارات» وحسب أو قل حركةٌ process أو خطواتٌ تنبئ عن ميولٍ إنسانيةٍ أزليةٍ primordial؛ أي «لا زمنية» timeless ومن ثمَّ فهي توصف بالقِدم بمعنى عدم وجودها في الزمن، كما سوف أشرح في الفصل الأول، وهي عامَّةٌ وعالميةٌ ولا تختلف إلا ظاهريًّا؛ أي في الشكل من فردٍ إلى فردٍ، أو من حالة إلى حالة بغضِّ النظر عن اختلاف الجنسين أو الاختلاف العرقيِّ أو الثقافيِّ وهلم جرًّا. ومن هذه الأنماط الفطرية نمط الرحلة، والنمط type هو النوع، وأمَّا النَّسق pattern فهو النظام الذي يتخذه النمط الفطريُّ عند انتقاله من اللاوعي إلى الوعي، وخصوصًا عند اجتماع عدَّة أنماطٍ معًا، فالرحلة البحرية التي نجدها في قصيدة «الملاح الهرم» للشاعر كولريدج Coleridge تجمع بين نمط الرحلة ونمط البحر الفطريين، وقد شملتهما القصيدة الطويلة، وهي قصيدةٌ يجتمع فيها عددٌ من الأنماط الفطرية في عدة أنساقٍ، منها الخطيئة وطلب التوبة، ثم المغفرة، ومنها التكفير عن الذنب بقوة الحبِّ الذي يربط بين الكائنات الحية جميعًا، كبيرها وصغيرها، وسوف أناقش بعضها في القسم التالي

أثناء عرض كتاب مود بودكين المشار إليه، وأكتفي الآن بأن أبين أن ما نسميه موتيفات motifs [انظر تعريفها ص٣٦] قد تكون أفكارًا أو صورًا كامنةً في اللاوعي الجمعيِّ، وقد يعتبر بعضها مادةً لنمطٍ فطريٍّ، والمثال الحاضر هو ما ذكرته عن الإحساس بالخطيئة والتكفير عن الذنب ونشدان المغفرة؛ فهذه في ذاتها «موتيفات» قد يُرجعها الدارسون إلى عوامل «خارجية» كقول بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين إن الإحساس بالذنب أمرٌ اجتماعيٌّ محضٌ، أو راجعٌ إلى التراث الدينيِّ أو التقاليد أو الأعراف السائدة، وهو ما لا نستطيع أن ننكره، ولكن تحقيق التكفير عن الذنب؛ أي الإحساس بأن المرء قد برئ من الإثم — إحساس فطريٌّ ينسبه يونج إلى ما يسميه «الميلاد الجديد» rebirth وهو يناقشه تفصيلًا في الفصل الثالث من كتابه «الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي»، والذي صدرت طبعته الإنجليزية في ١٩٥٩م، وإن كانت مادته قائمة على محاضرةٍ ألقاها عام ١٩٣٩م؛ أي إنها صدرت في صورتيها الألمانية (١٩٤٠م) والإنجليزية (١٩٥٩م) بعد كتاب بودكين، ومع ذلك فإن المؤلفة تشير إلى ذلك النمط الفطري مستندةً إلى بعض كتاباته المبكرة. ومن الطريف أن يونج يقول إنه أضاف إلى المحاضرة تحليلًا رمزيًّا لما يسميه «لغز الميلاد الجديد» في القرآن الكريم؛ مركِّزًا على سورة «الكهف»، وأصحاب الكهف، وعلى قصة ذي القرنين. ويقسِّم يونج نمط الميلاد الجديد إلى خمسة أنماطٍ فرعيةٍ، أوجزها فيما يلي: (١) تناسخ الأرواح metempsychosis ويعني عودة الروح إلى الأرض وفق تقاليد البوذية المعروفة، وهو ما يرمز لتعدد صور الوجود على الأرض، و(٢) العودة للدنيا reincarnation ويعني عودة وجود الروح عمومًا في جسدٍ بشريٍّ، و(٣) البعث resurrection ويعني عودة الوجود البشريِّ بعد الموت، وهو ما تنصُّ عليه الأديان السماوية، و(٤) الميلاد الجديد rebirth/renovato بالمعنى الحقيقي؛ أي أن يولد المرء من جديدٍ أثناء حياته وهو ما يعني التجديد renovation بتعبيرٍ أدقَّ، و(٥) المشاركة في عملية التحوُّل participation in the process of transformation ويعرِّفه بأنه نوعٌ من الميلاد الجديد غير المباشر بمعنى تحوُّل نفس الإنسان من خلال شعائر العبادة التي تختلف باختلاف الأديان.

(يونج: الأنماط الفطرية واللَّاوعي الجمعي،
ط١٩٩٠م، ١١١–١١٥)

وسوف أمهِّد لعرض كتاب مود بودكين المشار إليه بعرضٍ موجزٍ لحديث يونج عن علاقة علم النفس بالأدب، مستندًا إلى دراستين سبقتا كتاب بودكين: الأولى بعنوان: «حول علاقة علم النفس التحليلي بفن الشعر»، كتبها عام ١٩٢٥م (وهي واردة في كتاب: «المنتخب من

أعمال يونج»، في الصفحات ٣٠١–٣١٢، المنشور عام ١٩٧٦م)، وتكاد تنحصر أهميتها في التمييز الذي يضعه يونج، وتتبَّعه بودكين بين النمط والنسق، قائلةً إن النسق لا يتحقق إلا من خلال فعلٍ يخرج النمط الفطريَّ من اللاوعي إلى الوعي حتى يشتبك مع أنماطٍ فطريةٍ أخرى في نسقٍ معينٍ، أو ما أصبح النقاد يسمونه «عنقود الصور» a cluster of images وهو ما سوف أعود إليه بعد عرض كتاب بودكين. وأمَّا الدراسة الثانية فقد كتبها يونج عام ١٩٣٣م بعنوان «علم النفس والأدب»، وهي منشورةٌ في كتابٍ عنوانه: «الإنسان الحديث باحثًا عن روح» من ترجمة و. س. ديل Dell وكاري ف. بينز Baynes وهي التي أبدأ بعرضها فيما يلي.

(٣) علم النفس والأدب

يقول يونج في الفصل الذي يحمل هذا العنوان من الكتاب المشار إليه أخيرًا (وليتني أجد المساحة اللازمة في الكتاب لتقديمه كاملًا): إن مدخل عالم النفس إلى العمل الأدبي يختلف اختلافًا كاملًا عن مدخل الناقد الأدبي؛ فقد يتضمن العمل أشياء تتمتع بأهميةٍ حاسمة وقيمةٍ قاطعةٍ للناقد من دون أن تهمَّ عالم النفس، قائلًا: إن ما يسمَّى بالرواية السيكلوجية لا تتمتع بأية أهمية لعالم النفس؛ لأنها تشرح نفسها، ولا تحتاج إلى إعمال الذهن أو الدرس العميق، وأمَّا العمل الفنيُّ الذي قد نشكو من غموضه على الرغم من إعجابنا الشديد به والمتعة الغامرة التي نجدها في قراءته وتأمله، بل والعودة إليه المرة بعد المرة؛ فهو الذي يتطلب اجتهاد عالم النفس في محاولة تحليله التحليل الصحيح. وهو يضرب مثالًا للفرق بين النوعين الأدبيين، نثرًا أو شعرًا، بالفرق بين الجزء الأول من مسرحية فاوست للشاعر جيته، والجزء الثاني منها. فعالم النفس لا يستطيع إضافة شيءٍ إلى مأساة الحب عند البطلة جريتشين Gretchen في الجزء الأول؛ فمأساتها تشرح ذاتها. «وأما الجزء الثاني فيحتاج إلى الشرح» (ص١٥٥)؛ إذ إن الثراء العبقريَّ للمادة المتخيَّلة قد أجهد الطاقة التشكيلية للشاعر، بحيث يضيف كلُّ بيتٍ من الشعر إلى حاجة القارئ إلى التفسير، ويضيف يونج أنه من أجل توكيد هذا الفرق، يطلق على النوع الأدبي الأول اسم الإبداع السيكلوجي، وعلى الثاني إبداع الرؤية أو الرؤيا visionary وحسْب.

ويعرِّف يونج الإبداع السيكلوجي أنه الإبداع الذي يستوعب الشاعر فيه المادة النفسية، ثم يرفعها من مستوى التعبير المألوف إلى مستوى الخبرة الشعرية، وهو يمنحها صوغًا يرغم القارئ على الإبصار بوضوحٍ أكبر، والإدراك ببصيرةٍ أعمق لتلك المادة، وذلك بوضعها

كاملةً أمام وعيه، بعد أن كان يتجاهلها في العادة أو لا يكاد يشعر بها. أي إن عمل الشاعر يتمثل في إيضاح محتويات الوعي والخبرات المحتومة للحياة الإنسانية وما يتكرر فيها من أفراح وأتراح على مرِّ الزمن. وأما إبداع الرؤى فيقدم عكس أحوال الإبداع السيكلوجي: «فالخبرة» التي تشكِّل مادة التعبير الفنيِّ، ليست مألوفةً. إنها شيءٌ غريبٌ يستمد وجوده من المنطقة الخلفية الخفية من النفس [hinterland؛ أي ما وراء الساحل] وهي التي توحي بالهوَّة الزمنية الهائلة التي تفصلنا عن عصور ما قبل الإنسان pre-human ages، أو توحي بعالمٍ إنسانيٍّ فائقٍ، تتضادُّ فيه الظلمة والنور. إنها خبرةٌ أزليةٌ تتجاوز فهم الإنسان؛ ومن ثمَّ فهو يواجه دائمًا خطر الخضوع لها (يونج، «الإنسان الحديث باحثًا عن روح»، ص١٥٦–١٥٧).

ويشرح يونج بعد ذلك كيف يعبِّر الإنسان عمَّا يشعر به أو يتصور أن له وجودًا غامضًا داخل نفسه في أعمالٍ فنيةٍ منقوشةٍ أو منحوتةٍ أو في أساطير تتناقلها الأجيال، وقد يتعلق بعضها بالأديان البدائية الموغلة في القدم، وقد يتمثل في طقوسٍ وشعائر سريةٍ، قائلًا: إن الشاعر يستمدُّ إبداعه من خبرةٍ أزليةٍ، وهي خبرةٌ لا يسبر لها غورٌ، ولا بدَّ لها من صورٍ أسطوريةٍ تكتسب منها شكلها. وهو يضرب أمثلةً من دانتي وتصويره للجنة والنار، ومن غيره من شعراء اليونان ومن وليم بليك Blake، ثم يقول بعد تعديد الصور الغريبة التي تزخر بها الأعمال الفنية القائمة على الرؤى:

> لا يستطيع علم النفس أن يقدم ما يوضح لنا هذه الصور المختلفة إلا بتجميع الموادِّ لإجراء المقارنات ما بينها، ووضع مصطلحاتٍ تساعدنا على مناقشتها. وتقول هذه المصطلحات إن ما يظهر في الرؤية أو الرؤيا هو اللاوعي الجمعي. ومعنى اللاوعي الجمعيِّ هو توجُّهٌ نفسيٌّ معينٌ شكَّلته قوى الوراثة، بحيث يخرج الوعي منه ويتطور. فنحن نجد في البناء الماديِّ للجسد آثارًا للمراحل المبكرة للنشوء والارتقاء، ولنا أن نتوقع أن تطيع النفس البشرية في تشكيلها قانون تطوُّر السلالة كذلك. (يونج، المرجع نفسه، ص١٦٥)

وينتقل يونج بعد الحديث عن الأساطير وضرورة الاستعانة بها للتعبير عمَّا لا يمكن التعبير عنه بلغة العقل والمنطق، أو لغة الحياة «السوية»، إلى القول بأن الذي يكتسب أهميةً خاصَّةً لدراسة الأدب في تجليات اللاوعي الجمعيِّ المذكورة «كونها معادلة تعويضيةً compensatory للموقف الواعي، ومعنى هذا أنها تستطيع أن تُحدث توازنًا بصورةٍ

واضحة الغرض مع حالة وعيٍ متحيزٍ أو غير سويٍّ أو خطرٍ. ونحن نرى في الأحلام هذا التعويض بوضوحٍ شديدٍ في حالته الإيجابية. وعملية التعويض في حالات الجنون كثيرًا ما تكون شديدة الوضوح أيضًا، ولكنها ذات شكلٍ سلبي» (يونج، المرجع نفسه، ص١٦٥).

ويذكِّرنا حديث يونج بعد ذلك عن «روح العصر» بما قاله أرنولد من قبله في القرن التاسع عشر، في كتابٍ عنوانه: «حول ترجمة هوميروس» عام ١٨٦١م، والذي يضمُّ مجموعة محاضراته عن الشعر في جامعة أوكسفورد في عام ١٨٦٠م، وكان يسميها «روح الزمن» Time-Spirit كما يبين الدكتور شبل الكومي في رسالته للدكتوراه عام ١٩٧٨م، وإن لم يختلف المعنى عن «روح العصر» عند هازليت Spirit of the Age (١٨٢٥م) المقابلة للألمانية Zeitgeist؛ إذ يقول يونج:

> «يستمد الشعر العظيم قوته من حياة البشر، وسوف يضيع معناه عنا تمامًا إذا حاولنا أن نستمدَّه من عوامل شخصيةٍ. فكلما أصبح اللاوعي الجمعي خبرةً معيشةً، وأصبح يؤثر في النظرة الواعية لعصرٍ من العصور — صار هذا الحدث عملًا خلَّاقًا، وأصبح مهمًّا لكل من يعيش في ذلك العصر … الحقبة الزمنية تشبه الإنسان الفرد، فنظرتها الواعية تتسم بأوجه قصورٍ؛ ومن ثمَّ فهي تحتاج إلى التكيُّف التعويضيِّ. وهذا ما يقوم به اللاوعي الجمعي، ما دام الشاعر أو النبيُّ، أو القائد يسمح لنفسه بأن يهتدي بالرغبة غير المعبَّر عنها في زمانه، ويرسم الطريق بالقول أو بالفعل الكفيل بتحقيق ما يسعى إليه كل فردٍ، ويطمح إليه كلُّ فردٍ طموحًا أعمى؛ سواءً أدَّى هذا التحقيق إلى الخير أو إلى الشر؛ أي إلى شفاء الحقبة أو هلاكها.» (يونج المرجع نفسه، ص١٦٦)

وعندما يتعرض يونج في الجزء الثاني من هذا الفصل إلى الشاعر؛ فإنه يؤكد ما دعا إليه النقد الجديد من الفصل بين الشاعر وشعره؛ معترضًا على مذهب فرويد الذي يرمي إلى تفسير الشعر على ضوء شخصية الشاعر، واصفًا إياه بالمعاناة من العصاب، قائلًا:

> يقول فرويد إن العصاب بديل عن الوسيلة المباشرة للحصول على الرضى والإشباع؛ ومن ثمَّ فهو يعتبره شيئًا غير لائقٍ، أو خطأً أو مراوغةً أو ذريعةً أو عمًى طوعيًّا … ولما كان العصاب، وفق شتى مظاهره، اضطرابًا مزعجًا؛ ويزيد من إزعاجه كونه بلا معنى ولا دلالةٍ، فلن تجد أحدًا تقريبًا يذكره بالخير.

> وإذا حللنا العمل الفنيَّ باعتباره تعبيرًا عن حالات الكبت في نفس الشاعر؛ كنا نقول إنه يقترب من العصاب، وهو أمرٌ مشكوكٌ في صحته. ففي ضوء ذلك نجد أن الفن ينضمُّ إلى الفلسفة وإلى الدين في علم النفس الفرويديِّ. ولن نعترض إذا كان المقصود الإشارة إلى أن هذا المدخل يقتصر على تبيان العوامل الشخصية التي تؤثر في العمل الفني حتمًا، أما إذا قيل بأن مثل هذا التحليل قادر على تفسير العمل الفني نفسه، فإننا ننكر ذلك إنكارًا قطعيًّا ... ربما يصح قول أتباع فرويد إن الفنانين بلا استثناء نرجسيون، وهو ما يعني أنهم أشخاص لم يكتمل نموهم، ولديهم نزعاتٌ طفوليةٌ وولعٌ شديدٌ بالذات. ولكن هذه المقولة لا تصح إلا عن الفنان باعتباره شخصًا ولا علاقة لها بالشخص باعتباره فنانًا. فالفنان لا يوصف بالولع بذاته ولا بغيره ولا بالولع أصلًا؛ فهو موضوعيٌّ و«لا شخصي» impersonal — بل وغير بشريٍّ inhuman — فهو باعتباره فنانًا مرادف لعمله. إنه هو عمله لا مجرد فرد من أبناء البشر. (يونج، المرجع نفسه، ص١٦٧–١٦٨)

وينتهي يونج إلى أن يقول: إن الفنان باعتباره إنسانًا يتمتع بالإرادة وله حالاته النفسية المتغيرة، بل وأهدافه الشخصية، ولكنه باعتباره فنانًا فهو «كائنٌ» يمثل الإنسانية بأعلى معنى؛ أي إنه «الإنسان الجمعي»؛ أي إنه يتولى حمل الحياة الروحية اللاواعية للبشرية وتشكيلها. وقد يقتضي أداؤه لهذه المهمة العسيرة التضحية بسعادته، بل بكل ما يجعل الحياة جديرة بأن يحياها الإنسان المعتاد (ص١٦٩). وأختتم هذا التلخيص لكلام يونج بفقرةٍ أخيرةٍ تدل على تأثره بتيار الفكر الوجوديِّ الذي كان سائدًا في عصره؛ إذ إنه يقول: إن الفن في حقيقته حلمٌ، وإن بعض الأعمال الفنية والأدبية بل والفكرية العظمى تنشأ من نمطٍ فطريٍّ، وقد يختص هذا النمط الفطريُّ بحياة أمةٍ من الأمم؛ أي إننا قد لا نجده في أمم أخرى، وهذه مسألةٌ بالغة الأهمية؛ لأنها ترتبط بحديثه في كتابٍ آخر عن أنماط الشخصية؛ فهو يقول: إن «فاوست» Faust لجيته Goethe، و«هكذا تكلم زرادشت» لنيتشه Nietzsche عملان ينبضان «بما يدفُّ بين جوانح كل ألماني» — وهي «صورة أزلية» — كما أطلق عليها ياكوب بيركهارت Burckhardt [المؤرخ السويسري، ت ١٨٩٧م] ذات يوم، أي صورة الطبيب أو المعلم للبشرية. ويضيف يونج قائلًا: «إن الصورة التي يرسمها النمط الفطري للحكيم؛ أي للمخلِّص أو المنقذ، تظل دفينة وكامنة في اللاوعي

الإنساني منذ فجر الثقافة. وهي تصحو كلما انفرط عقد الزمان وتعرض المجتمع البشري لخطأ جسيم» (يونج المرجع نفسه، ص١٧١)
ويختتم يونج هذا الفصل قائلًا:

> يكمن سرُّ الإبداع الفني وفعالية الفن في العودة إلى حالة الإحساس بمشاركة التماهي الروحي participation mystique؛ أي الصعود إلى مستوى الخبرة بالبشر الأحياء لا إلى مستوى خبرة الفرد؛ فالأول هو المستوى الذي تنتفي عنده السرَّاء والضرَّاء للإنسان الفرد، ويحل محلهما هناء البشر وشفاؤهم جميعًا؛ أي ما في الوجود الإنساني من خيرٍ وشرٍّ. ولهذا فإن كلَّ عملٍ فنيٍّ عظيمٍ موضوعيٌّ و«لا شخصي»، ورغم ذلك فهو يؤثر فينا جميعًا تأثيرًا عميقًا، وفي كل فرد على حدةٍ. ولهذا أيضًا لا يمكننا أن نعتبر الحياة الشخصية للشاعر ذات أهميةٍ أساسيةٍ لفنه، فأقصى دورٍ تنهض به هو إعانة مهمته الخلاقة أو إعاقتها. قد يكون شخصًا معتادًا، أو مواطنًا صالحًا، أو مصابًا بالعصاب، أو أحمق أو حتى مجرمًا. وقد تكون الإحاطة بحياته العملية محتومةً وطريفةً، ولكنَّها لا تفسر لنا شعر الشاعر. (يونج المرجع نفسه، ص١٧٢)

وأظن أن عرض هذا الفصل الذي كتبه يونج عام ١٩٣٣م يدلنا على مسار تفكيره بعد انفصاله عن فرويد، وهو ما يتجلى في نظرته إلى الفنان أو الشاعر باعتباره ممثلًا للإنسان بصورة عامة، ما دامت الأنماط الفطرية الشخصية تشترك على أعمق مستوى مع الأنماط الفطرية الجمعية؛ بمعنى أن اللاوعي الفردي يمثل اللاوعي الجماعي، مهما تكن الاختلافات الراجعة إلى أنماط الشخصية واختلافاتها وفق أحوالها الاجتماعية. ويؤدي ذلك إلى نتيجة احتفل بها رواد مدرسة النقد الجديد، وبشر بها يونج، وهي انفصال الفنان شخصيًّا عن فنه، وما يتبع هذا من كون العمل الفنيِّ مستقلًّا، مهما بدا من ظواهره التي تربطه بمكان إبداعه وزمانه. وهذه الفرضية تتيح لنا أن نتذوق شعر الماضي والحاضر بمعايير نفسيةٍ واحدةٍ، على الرغم من الاختلاف في الشكل أو اللغة أو الصياغة الأدبية. وهو ما ذكره بروكس Brooks مستشهدًا بقول أستاذ هو بوتل Pottle سبق أن أشرت إليه في كتابي الصغير النقد التحليلي (١٩٦٣م). وأما تأثير التراث الأدبي في أشكال الأعمال الأدبية فقد ناقشه إليوت مناقشةً رائعةً سابقةً للنقد الجديد، ولكن السؤال الذي طرحته آنفًا يظل قائمًا وهو: إلى أي حدٍّ يمكن لنظرية الأنماط الفطرية القائمة على اللاوعي

(الفردي والجماعي) أن تساعد القارئ على تذوق الأعمال الفنية، وأن توفر للناقد معايير للتمييز بين الغث والسمين؟ وهو سؤال شغل كثيرًا من النقاد وما زال يشغلهم. وهنا يبرز كتاب مود بودكين المشار إليه باعتباره من أوائل (إن لم يكن أوَّل) الجهود التي بُذلت لتطبيق نظرية يونج على عددٍ من الأعمال الأدبية العالمية. وربما كانت تلك النظرية تمثل ارتيادًا لمجال جديد في النقد الأدبي، وربما كانت نظرية «علمية» حقيقية، على الرغم من اعتمادها على الحدس والبصائر الفردية الثاقبة؛ أي على الرغم من عدم خضوعها لمناهج العلوم الطبيعية القائمة على التجربة والاستقراء والقياس والاستناد إلى معطيات الحواس وحدها (منذ ديكارت).

لا شك أن جيلنا فرحٌ بما أتى به يونج، واحتفاء العالم حتى اليوم بمنجزاته دليلٌ على أننا لم نكن على ضلال. والحقُّ أن استعمال معطيات علم النفس التحليلي — وهو علم حديث — في شرح الظواهر الفنية والأدبية قد لقي أنصارًا أكثر مما لقي من الأعداء؛ إذ إننا رأينا أولًا في نظريات يونج استكمالًا لنظريات فرويد التي كانت ولا تزال سائدة، واتجه عدد كبير من النقاد إلى الجمع بين أفكار العالمين، ولا أظن أن كفَّة الميزان رجحت لصالح أحدهما إلى الآن؛ إذ اتبعت أعدادٌ كبيرة من الباحثين مذهب كلٍّ منهما، خصوصًا بعد نشأة المدرسة الحديثة التي تسمَّى النظرية وحسب، أو النظرية الفرنسية، وهي التي تعتمد على المذهب الفلسفي والديكارتي أكثر مما تعتمد على مذهب الحدس والاستبطان الذي وضعه يونج ورسخ أركانه.

كان الذي أثار جيلنا أكثر من غيره إمكان إلقاء الضوء على الإبداع الفني والأدبي بفضل إسهامات علماء النفس، والقدرة على التحليل اهتداءً بالرموز العامة والخاصة للبشرية، وأساليب الفصل والوصل المتبعة في العلوم الإنسانية التي بدأ تطبيقها في علم النفس، حتى التجارب المعملية التي كان الباحثون يجرونها بدقةٍ متزايدةٍ، على الحيوان وعلى الإنسان، إلى آخر ما شهده هذا العلم الوليد من تطوره. وتساءل بعضنا: هل تزداد قدرتنا على الحكم علميًّا على الأعمال الأدبية والفنية بفضل علم النفس التحليلي الذي أتى به يونج؟ وأما علم النفس الذي تخصص دارسوه في الإبداع فقد تطور على مرِّ الزمن من مصطفى سويف إلى شاكر عبد الحميد وأضرابه (وأذكر منهم من كان يدرس في إنجلترا أثناء دراستي ١٩٦٥–١٩٧٥م) ونشأ بطبيعة الحال من بين فلاسفة الوضعية والمادية من ينكر وجود النفس أصلًا، كبعض أصحاب ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية، ومنهم من يسخر حتى اليوم من فكرة الإلهام والوعي وكلِّ ما جاء به أصحاب علم النفس العميق depth psychology

ولكننا وجدنا عند يونج، وعند أتباعه، ما برَّر لنا الحاجة إلى ما جاءوا به، ولأبدأ بالنظر فيما قالته مود بودكين في كتابها المذكور؛ فهو على الرغم من صدوره أثناء عمل يونج (١٩٣٤م) — قد أثبت كثيرًا مما جاء به قبل كتابها وبعده، والطبعة التي عندي صدرت عام ١٩٦٨م، بعد طبعاتٍ أخرى عام ١٩٦٣م، و١٩٦٥م، ثم أخيرًا ١٩٩٢م، بعد أن أصبح إنكار وجود النفس من ذكريات القرن العشرين.

(٤) أنساق الأنماط الفطريَّة في الشِّعر

تقول المؤلفة في مستهلِّ كتابها إن يونج كتب مقالًا عن علاقة علم النفس التحليلي بفن الشعر، [في كتاب عنوانه: «مساهمات في علم النفس التحليلي»، ترجمة هـ. ج. وس. ف. بينز Baynes والمنشور عام ١٩٢٨م] يفترض فيه الأهمية السيكلوجية للشعر. فأما الأهمية العاطفية الخاصة لبعض القصائد — أي الأهمية التي تتجاوز أيَّ معنًى محددٍ تقدمه القصائد — فينسبها إلى الإثارة في نفس القارئ لقوى لا واعيةٍ في داخل استجابته الواعية أو تحتها، وهي التي يسميها «الصور الأزلية» أو الأنماط الفطرية. وهو يصف هذه الأنماط الفطرية قائلًا إنها «رواسب نفسية من خبراتٍ لا تحصى، تنتمي لنمطٍ واحد»، وإن هذه الخبرات لم تحدث للفرد بل لأسلافه، وإن نتائجها موروثةٌ في بناء المخِّ، وتعتبر عوامل سابقة الوجود a priori تتحكم في الخبرة الفردية (بودكين، ص١).

وتقول المؤلفة إن هدفها فحص هذه الفرضية بأمثلة شعرية وآراء الباحثين فيها من وجهات نظرٍ مختلفةٍ، وتبدأ بعرض مقال للناقد جيلبرت مري Murray [عنوانه: «هاملت وأوريستيز» Orestes في كتاب عنوانه: «التقاليد الكلاسيكية في الشعر»، ١٩٢٧م]؛ لأنه، كما تقول، يصف تأثير الدراما الشعرية العظيمة بلغةٍ تشبه لغة يونج إلى حدٍّ ما، قائلًا: إن الموضوع في العملين يثبت قدرته على «البقاء الأبدي تقريبًا». وتستشهد بقول مري إن أمثال هذه القصص والمواقف «ذات جذورٍ ثابتةٍ عميقةٍ في ذاكرة الجنس البشري، أو قل إنها مطبوعةٌ في كيان وجودنا الماديِّ الحيِّ». وهو يضيف قائلًا إننا نعتبر هذه القصص غريبة، و«لكن شيئًا ما في داخلنا يتواثب عند مرآها، ونسمع في دمنا صوتًا يقول: إننا كنا دائمًا على علم بها». وتقتطف بودكين مزيدًا من أقوال مري عن «الذبذبة الغريبة الغامضة تحت السطح، أو التيار الباطن من الرغبات والمخاوف والمشاعر الجيَّاشة، وهي التي طال نومها، وإن كنا نعرفها على امتداد الزمن، والتي ظلَّت آلاف السنين كامنةً بالقرب

من جذور أعمق مشاعرنا وألصقها بنا، والتي تشتبك في أنسجة أشدِّ أحلامنا سحرًا» (ص٢).

وتضيف المؤلفة إشارة تكاد تسبق بها عصرها حين تدعو إلى ما أصبحنا نسميه «البينية»؛ أي المشاركة ما بين التخصصات العلمية interdisciplinarity وهو عنوان الكتاب الذي أشرت إليه في ص (١٥) من هذه المقدمة؛ إذ تقول ما يلي:

> قد يستفيد الطالب الساعي إلى استكشاف استجابة نفوس أبناء اليوم ومخيلاتهم، لموضوعات الشعر العظمى، من الجهود التي بذلها الأطباء النفسانيون، ثم لا يقتصر على ذلك بل يدرس ما أتى به علماء الأنثروبولوجيا الذين حاولوا إجراء دراسة علمية لردود أفعال ذوي النفوس البدائية. إذ استفاد هؤلاء العلماء في دراستهم لتقبُّل شعبٍ ما لعناصر ثقافيةٍ جديدةٍ من مصطلحٍ يدعى «النسق الثقافي» cultural pattern الذي يشير إلى التشكيل السابق الوجود، أو إلى النظام أو الترتيب، للميول التي تحدد طابع الاستجابة لأفراد جماعةٍ ما للعنصر الجديد. وعندما ناقش جولدنوايزر Goldenweiser قيمة «استكشافاتنا النظرية» «لمفهوم النسق الثقافي» [في كتاب العلوم الاجتماعية وتداخلها، ١٩٢٨م] أشار إلى العلاقة بين مفهوم الشكل والنظام في الفنون والمباحث الثقافية، كما وضع أ. أ. ريتشاردز في الكتاب نفسه تصنيفًا للبيئات المختلفة، وتمييزًا للبيئة النفسية الاجتماعية التي تتضمن بعض نظم الرموز المحفوظة في الكتب، وهي التي يقول إن فيها «عملياتٍ نفسيةً تصل إلى أعلى نمط من أنماط نموها المجسَّد». ويمكن لهذا المحتوى الرمزي المختزن أن يكتسب في أية لحظة فاعلية تجعله قادرًا على أن يبعث الحياة في الأنساق المناظرة له في نفوس أفراد الجماعة؛ فهي التي تعتبر رموزًا لإنتاجها الجمعي وما تملكه على مستوى الجماعة. (بودكين، ص٣–٤)

وانطلاقًا من هذا «العرض» تقول المؤلفة إنها ترسم صورة البحث الذي تقدمه في الكتاب المذكور في إطار «المجال العام للأنثروبولوجيا أو علم النفس الاجتماعي» (ص٤). ثم تقول إن معنى «أنساق الأنماط الفطرية» يتفق مع ما يقول جلبرت مري إنه الشيء الذي يتواثب داخلنا عند مرآه؛ أي تقديم موضوعٍ فطريٍّ أو أزليٍّ في شعر حديث (أو قديم). وتناقش بودكين بعد ذلك القضايا الفلسفية المرتبطة بالنقد الأدبي والمداخل المتاحة آنذاك (في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين) لنقاد الأدب، عارضةً آراء المطالبين

بتحليل النصوص فنيًّا (أي تقنيًّا) ومن يعارضون ذلك مطالبين بالتركيز على الشعور العام general feeling، أو ما نسميه «الانطباع» impression الذي ينقله الشاعر إلينا وحسب، أو التركيز على المعنى أو ما يسميه بعض النقاد «الدلالة النثرية» prose sense للقصيدة مثلًا، حتى تصل إلى غايتها وهي القراءة النفسية؛ أي القراءة التي تنتقل من المستوى الفردي إلى المستوى الجمعيِّ، بحيث يمكن أن تطلعنا على خبايا لم نكن ندري بوجودها، وربما لم يكن الشاعر نفسه يدري بها؛ فهي تنتمي إلى «اللاوعي الجمعي»، وفق تعريف يونج له، بمعنى أنه مستودع repository الخبرات الفطرية إلى جانب صورها المعدلة المكتسبة؛ فأما صورتها الفطرية فتعبر عنها الأنماط الفطرية، وأما صورها المعدَّلة فهي صورها في القصيدة بعد أن انتقلت من اللاوعي إلى الوعي فأصبحت تخاطب حواسنا الواعية؛ أي النفس الواعية أولًا، وإن كانت لأصولها الفطرية في اللاوعي قوةٌ قادرةٌ على «إحياء» نظائر كامنةٍ أو غافيةٍ في نفوس القراء.

وسأتجاوز في هذا العرض الموجز قضية هاملت والشهرة التي تحققت لتفسيرها الفرويدي؛ لأنني سوف أعود إليها بسبب رفض يونج لمفهوم مركَّب أوديب (الذي اشتهر باسم عقدة أوديب بالعربية) وإن كنت لا بدَّ أن أشير إلى قضيةٍ لم تتناولها المؤلفة ما دامت تنتهج المنهج النفسي لا الأدبيَّ، ألا وهي: هل يوحي مذهبها بأن الأدب الذي يتوسل بالأنماط الفطرية أقدر على التأثير في القارئ من سواه؟ أي — بلغة النقد الحديث — كيف تصبح الأنماط الفطرية من معايير الحكم على امتياز العمل الشعري؟ إن نورثروب فري Frye مثلًا يخصص فصلًا في كتابه: «تشريح النقد» (١٩٥٧م) لما يسميه النقد وفق الأنماط الفطرية، ثم لا يبتُّ في القضية، ويسهب بأسلوبه المعروف في الحديث عنها من دون ربطها بالقيم الجمالية، أو التي أشرت إليها باسم «التقنية». وتستشهد بودكين بأبياتٍ من شعر شيكسبير في هاملت كان ماثيو أرنولد Arnold يدعو إلى اعتبارها نماذج للامتياز في الصوغ، ويوصي الدارس أن يتخذها معايير للحكم على درجة امتياز الشاعر؛ مثل قول هاملت عندما حضره الموت لصديقه هوراشيو:

إنْ كُنْتُ حَلَلْتُ بِقَلْبِكَ يَوْمًا في مَوْضِعِ إعْزَازْ
فَانْسَ نَعِيمَ المَوْتِ قَلِيلًا واقْبَلْ أَلَمَ العَيْشِ وكَابِدْ أَنْفَاسَهْ
حَتَّى تحكيَ لِلنَّاسِ القِصَّةَ في هذِي الدُّنْيا القَاسِيَةِ

(الترجمة العربية، ٢٠٠٤م، ٥ / ٢ / ٣٥٢–٣٥٤)

وبينما يُحتضر هاملت، يقول هوراشيو بصوتٍ تقطعه العَبرات:

... أَميرِيَ الحَبيبَ طَابَتْ لَيْلَتُكْ!
ولْتُصَاحِبْكَ المَلَائِكْ، بالتَّرَانِيمِ الجَمِيلَةْ، لِلنَّعِيمِ الأَبَدِي!

(النص نفسه ٥ / ٢ / ٣٦٤–٣٦٥)

ولا تتعرض بودكين لما قد يوجد في هذه السطور من موتيفات [والموتيف Motif فكرةٌ أو صورةٌ رئيسية أو متكررة، وقد تُكتب بالإنجليزية بإحدى صورتيها الألمانيتين، إما leitmotif وإما leitmotiv وتحتفظ في جميع الصور بالنطق الألماني] فإن هذه الموتيفات قد تمثل أنماطًا فطريةً أو تبني نسقًا من الأنساق التي تقصدها، ولكنَّها تنتقل حالما تنتهي من تحليلها الفرويدي إلى قصيدة «الملاح الهرم» المشار إليها آنفًا، وتخصِّص لها ولصورها الأزلية فصلًا طويلًا، وعنوان الفصل: «دراسةٌ لقصيدة الملاح الهرم والنمط الفطري للميلاد من جديد» (بأحد معانيه المبينة آنفًا) وسوف أورد فيما يلي منهج المؤلفة في التحليل النصيِّ على ضوء مفهوم الأنماط الفطرية؛ فهو منهج لا يزال الدارسون يطبقونه مع اختلافاتٍ طفيفةٍ ترجع إلى اختلاف الأعمال الشعرية والاختلافات الفردية ما بين النقاد بطبيعة الحال.

تبدأ بودكين القسم الأول من هذا الفصل بالحديث عمَّا تسميه «المعنى العاطفي» emotional meaning لهذه القصيدة التي تمثل الرومانسية خير تمثيلٍ، بما تسميه «اختبارًا» أو منهجًا يقوم على الاستجابة الحرة والاستبطان introspection، وتقارنه بالتقنية التي طبقها أ. أ. ريتشاردز في كتابه النقد التطبيقي (١٩٢٩م)، ثم تقدم «الاختبار» المشار إليه بأن تطلب من القارئ أن يجيب عن السؤال التالي: «ما دلالة سكون السفينة وسط البحر ثم عودتها للإبحار؟ وما دلالة سكون الريح ثم العودة للهبوب، في إطار الخبرة التي تقدمها الملاح الهرم إلى القارئ؟» (ص٣٠) وهي تطلب من القارئ الملمِّ بالقصيدة كلِّها أن يتأمل الفقرتين التاليتين من الجزء الثاني:

سَكَنَتْ كُلُّ رِيَاحٍ والأَشْرِعَةُ كذلِكَ سَكَنَتْ
بَلَغَتْ أَحْزَانُ النَّفْسِ هُنَالِكَ أَقْصَى ما بَلَغَتْ
لمْ يَفْتَحْ أيٌّ مِنَّا الثَّغْر
إلَّا كيْ يَخْرِقَ صَمْتَ البَحْر
... ...
ويَمُرُّ نَهَارٌ مِنْ بَعْدِ نَهَارٍ مِنْ بَعْدِ نَهَارْ

والمَرْكَبُ في مَوْقِفِهِ قَارٌّ
مُلْتَصِقٌ في البَحْرِ بِمَوْقِعِهِ
مِنْ دُونِ رِيَاحٍ تَدْفَعُهُ
لا عَمَلَ لَهُ مِثْلُ السُّفِنِ المَرْسُومَةْ

(١٠٨–١١٠، ١١٥–١١٩)

وهذه السطور من القسم السادس:

لكنَّني سَرْعَانَ ما أَحْسَسْتُ رِيحًا تَتَنَّفسْ
ما اهْتَزَّ شيءٌ أو سَمِعْتُ أيَّ حسٌّ
فَلَمْ تكُنْ تِلْكَ الرِّياحُ فَوْقَ مَاءِ البَحْرِ تَجْرِي
لِتُحْدِثَ الأَمْوَاجَ أو ظِلَالَ غَمْرِ

* * *

كانَتْ تَرْفَعُ شَعْرِي وتُصَافِحُ خَدِّي
مِثْلَ نَسِيمٍ في الأَحْرَاشِ رَبِيعِيِّ الشِّدَّةْ
ما أَغْرَبَ ما اخْتَلَطَتْ بِدَوَافِعِ خوفي
لكنِّي أَحْسَسْتُ بأَنَّ العَاصِفَ يُبْدِي وُدَّهْ

* * *

وازْدَادَ إِسْرَاعُ السَّفِينَةِ التي تَخُبُّ وهْيَ تَجْرِي
لكنَّها كانَتْ تَسِيرُ في عُذُوبَةٍ إليَّ تَسْرِي
وهَبَّتِ النَّسَائِمُ اللَّطِيفَةُ العِذَابْ
عَلَيَّ وَحْدِي قَائِمًا وَسْطَ العُبَابْ

* * *

أَوَّاهُ يا فَرْحًا كَحُلْمٍ سَارٌّ!
هَلْ مَا أَرَاهُ حَقًّا قِمَّةُ المَنَارْ؟
هَلْ ذَاكَ تَلُّ موطني؟ وهذِهِ كنيستي؟
هَلْ تِلْكَ حَقًّا بلدتي؟
وعَبَرْنَا الحَدَّ الفَاصِلَ لِلْمَرْفَأِ في المَاءِ
وجَعَلْتُ أُنَهْنِهُ وأَنَا أَرْفَعُ لِلَّهِ دعائي

أَسْأَلُكَ إِلِهِي اليَقَظَةَ وَالصَّحْوَةْ
أَوْ نَوْمًا أَبَدِيًّا في هذِي الغَفْوَةْ!

(٤٥٢–٤٧١)

وتطلب المؤلفة من القارئ أن يبحث في أعماق نفسه عن أية ذكرياتٍ (ولو في صورة شذراتٍ) يمكن لهذه السطور أن تسترجعها من تلك الأعماق، فإذا نجح القارئ في هذا المسعى، فسوف يكون قد أدرك المقصود بإخراج أنماطٍ فطريةٍ كامنةٍ في اللاوعي إلى الوعي بفضل هذه الصور الشعرية. وتضيف قائلة إن ذلك ما حاول فرانسيس جولتون Galton [وسوف أعود إليه مرتين؛ الأولى في الفصل الأول والثانية في الثاني] أن يفعله وسجله في كتابٍ؛ عنوانه: «بحوث في الطاقة الإنسانية وتطورها» (١٨٨٣م) قاصدًا البحث في تدفق الأفكار في ذهنه بعيدًا عن تدخل («وعيه الذاتي» self-conscionsness) كما تقول بودكين (ص٣١)؛ إذ عمد أولًا إلى فحص ما توحي به أشياء مختلفة يراها أثناء السير، ثم انتقل إلى ما توحي به ألفاظ منوعة، مسجلًا النتائج التي حصل عليها؛ ومن ثَمَّ اكتشف ما لم يكن يتصور وجوده في «أعماق نفسه»، وكانت النتيجة العامة التي وصل إليها، أن «النفس تمرُّ دائمًا على أشياء مألوفة من دون أن تحتفظ الذاكرة بأية انطباعاتٍ عن ذلك المرور؛ إذ إن وقع أقدامها خفيفٌ وسريعٌ، ولولا هذه التجارب التي أجريتها ما عرفت شيئًا عنها» (بودكين ٣٢). والطريف أن المؤلفة تطبق منهج جولتون على قراءتها الخاصة لقصيدة الملاح الهرم بأسلوب يذكِّرنا بتحليل يونج لأحلامه؛ أي بالنهج الذي يعتمد على التأويل construction [الاسم من الفعل to construe وسوف أعود إليه] استنادًا إلى قاعدتَي التشابه والتجاور [وسوف أعود إلى ذلك]؛ أي إن الاستبطان بأسلوب جولتون يتيح للقارئ، حسبما تقول بودكين، أن يغوص في أعماق النفس حيث اللاوعي، وحيث ترتبط الحركة الروحية بصورة الريح التي تعتبر من ثَمَّ نمطًا فطريًّا. والتأويل هنا يشبه الترميز، وهو ما تقول المؤلفة إنه طاقةٌ إنسانيةٌ أصيلةٌ للتعبير عما تعجز ألفاظ لغة الحياة اليومية عن التعبير عنه.

وتضرب بودكين أمثلة على هذه الأنماط الفطرية أو الصور الأزلية للريح، من الكتاب المقدس، ومن المشاعر الإنسانية؛ للتدليل على أن ما يحدث في قصيدة «الملاح الهرم» من تصويرٍ لبعث الحياة في البحارة الموتى بفضل هبوب الريح يعتبر رمزيةً شعوريةً، قائلة إن الريح الطبيعية، وأنفاس الإنسان، وقدرة الروح الربانية جوانب لقوةٍ واحدةٍ لا تختلف شعوريًّا أو رمزيًّا مهما اختلفت صورها؛ مستشهدةً بإنجيل يوحنا حيث صورة الريح أو الروح التي تهبُّ أينما شاءت، وقول كاتب سفر أعمال الرسل الذي يقول: إن الروح القدس

عندما هبط، تردد في السماء صوتٌ يدل على هبوب عاصفةٍ، وبما كُتب على تابوت إخناتون، وهو دعاؤه إلى أتون الذي يقول فيه: «إنني أنشق الأنفاس العذبة الحارَّة من فمك ... إنني أرغب في أن أستمع إلى صوتك العذب؛ أي الريح، حتى تعود الحياة ويعود الشباب إلى أطرافي من خلال حبك» (ص٣٦). ثم تقتبس قولًا للناقد أوين بارفيلد Barfield الذي يؤكد أن الشاعر يستعيد بهذه الصور وحدةً فكريةً لم تعد الحواس تدركها. وتعلق على ذلك قائلةً إن لهذه الصور قدرة الأحلام على الغوص إلى الأعماق، رابطةً بين أعماق الإنسان في اللاوعي، وقدرة الشاعر على الغوص فيها، فطاقة الوصول إلى هذه الأعماق طاقة شخصية، ويسميها يونج المعادلة الشخصية the personal equation وهو ما أعرض له في الفصل الأول.

وتستعين بودكين بكلام جون ليفنجستون لوويس Lowes عن قصيدة الملاح الهرم في كتابه الطريق إلى زانادو (١٩٢٧م) وعنوانه الفرعي: «دراسة لمسارات المخيلة»، الذي يرصد فيه مصادر الصور الشعرية في القصيدة بالرجوع إلى الكثير مما قرأه الشاعر أو سمع عنه، وتقول: إن الباحث يتبع ما زعمه الشاعر من خضوعه لما تعلق بذاكرته «بكلاليب» hooks of memory من دون إشارة إلى طاقة «التعبير الشخصي» التي يذكرها فوسيت Fausset في كتابه بعنوان: «كولريدج» (١٩٢٦م) قائلةً إنها ترجح قول الأخير، وإن كانت تبدي تقديرها لما يذكره لوويس في تحليله للفقرات التالية:

بَلْ إنَّ البَحْرَ تَعَّفنَ، يا اللهْ!
لِمَ قَدَّرْتَ عَلَيْنَا ذلِكَ يا ذَا الجَاهْ؟
كانَتْ أَشْيَاءٌ مُوحَلَةٌ تَزْحَفُ مُتَثَاقِلَةً
فَوْقَ ضُرُوبِ الأَمْوَاجِ المُوحَلَةِ
... ...
وكَثْرَةُ الرِّجَالِ كَانَتْ مَنْظَرًا ما أَجْمَلَهْ!
مَوْتى جَمِيعًا، رَاقِدُونْ
وأَلْفُ أَلْفٍ مِنْ صِغَارِ الكَائِنَاتِ المُوحِلَةْ
تَحْيَا وأَحْيَا مِثْلَمَا يَحْيَوْن.

وكذلك:

ووَرَاءَ الظِّلِّ المَمْدُودِ لمَرْكَبِنَا في المَاءْ
أَبْصَرْتُ ثَعَابِينَ البَحْرِ النَّجْلَاءْ

كَانَتْ تَسْبَحُ بمسَارَاتٍ بَارِقَةٍ بَيْضَاءْ
فَإِذَا رَجَعَتْ كَانَ الضَّوْءُ الجِنِّي
يَتَسَاقَطُ فِي نُدَفٍ شَهْبَاءْ
أَمَّا فِي دَاخِلِ ظِلِّ سَفِينَتِنَا نَفْسِهْ
فَلَقَدْ أَنْعَمْتُ النَّظَرَ إِلَى كُسْوَتِهَا الزَّاهِيَةِ الأَلْوَانْ
مِنْ زَرْقَاءَ إلى خُضْرٍ لَامِعَةٍ وسَوَادٍ فَتَّانْ
كَانَتْ تَتَلَوَّى وتعومُ بِكُلِّ مَكَانْ
بِمَسَارَاتٍ يُومِضُ كُلٌّ مِنْهَا بِنُضَارِ النِّيرَانْ

(الملاح الهرم، ١٢٣–١٢٦، ٢٣٧–٢٤٠، ٢٧٢–٢٨١)

وكان كتاب لوويس (١٨٦٧–١٩٤٥م) المشار إليه؛ أي «الطريق إلى زنادو» (١٩٢٧م) قد أصبح العملَ الأساسيَّ في كل ما يتعلق بمصادر الصور التي تزخر بها قصيدة الملاح الهرم، ويعتبر مرجعًا في هذا الباب وأساسًا لمن يريد تتبع مصادر الشاعر، وتقول بودكين إن الناقد يشير إلى ما تعلق في أعماق الشاعر «بكلاليب الذاكرة»، وحقق الانصهار والامتزاج الكيميائيَّ بين عناصر متباينةٍ، مثل اللون والسكون والبحر الذي فسد، بحيث تمكَّن من خلط الصور «في البئر العميقة للفكر اللاواعي» (بودكين ٤٢). والعبارة بين علامات التنصيص عبارة لوويس نفسه الذي يشير أيضًا إلى «التوازن البنائيِّ الرائع»، بين الفقرتين الأخيرتين الواردتين أعلاه، حيث يصف الشاعر ثعابين الماء داخل ظلِّ السفينة وخارجه، فكلٌّ منهما يعتبر إجابةً أو ردًّا على الآخر، وتنتقل المؤلفة بعد ذلك إلى الرمزية الشعورية، وإلى المعادلة الشخصية التي أشرت إليها آنفًا، وإلى حديث ت. س. إليوت عن الذهن الأوروبي أو النفس الأوروبية؛ منطلقةً من هذا إلى تحليل الفقرات التي تعتبرها ذروة القصيدة، مقارنةً إيَّاها بشعر بعض أعلام الشعر الأوروبي، ثم تتوقف عند هذه الفقرات التي تصف العاصفة، وتتلو إحساس الملاح الهرم بالحب، ونجاح الحب في إزالة اللعنة التي حلَّت بالسفينة. وهذه هي الفقرات:

وانْفَجَرَ ضَجِيجُ حَيَاةٍ فِي طَبَقَاتِ الجَوِّ العُلْيَا
مِئَةُ الأَلْوِيَةِ اللَّامِعَةِ النَّارِيَّةْ
تَتَدَافَعُ مُسْرِعَةً رائحةً غَادِيَةً
وتَرَاقَصُ بَعْضُ نُجُومٍ خَابِيَةٍ

رَائحَةً غَادِيَةً دَاخِلَةً خَارِجَةً
مِنْ بَيْنِ الأَلْوِيَةِ!

* * *

واشْتَدَّ زَئِيرُ الرِّيحِ المُقْبِلَةِ وطَالْ
وسَمِعْنَا أَنَّاتِ الأَشْرِعَةِ كَأَنَّ فُرُوعَ السَّوْسَنِ تَبْكي الحَالْ
وتَهَاطَلَ غَيْثٌ مِنْ بَعْضِ سَحَابَاتٍ سُودٍ وثِقَالْ
والقَمَرُ علَى طَرَفِ الدِّيمَةِ مَالْ

* * *

وانْشَقَّتْ دِيمَتُنَا المُثْقَلَةُ السَّوْدَاءْ
لكنَّ القَمَرَ إلَى جَانِبِهَا ما زَالْ
وانْقَضَّ البَرْقُ بلا إبْطَاءْ
مِثْل مِيَاهٍ سَاقِطَةٍ مِنْ بَعْضِ صُخُورٍ شَمَّاءْ
فَإِذَا هي نَهْرٌ ذُو عُمْقٍ يَزْخَرُ بالمَاءْ

(الملاح الهرم، ٣١٢–٣٢٧)

وتتوقف المؤلفة طويلًا عند ما تسميه «صورة العاصفة»، لتوحي بأنها نمط فطري، مستشهدةً بفقرة جميلة يصف العاصفة فيها هيلير بيلوك Hilaire Belloc الكاتب الأنجلو فرنسي (ت١٩٥٣م) ويعاملها معاملة الكائن المهيب الذي ينقضُّ من السماء فيخشاه أهل الأرض، وتقول: إن هذه الصورة كانت كامنة في اللاوعي لدى الشاعر، وأظن أن وصف بيلوك جديرٌ بالاقتطاف من كتاب بودكين المذكور. يقول بيلوك:

> ما شاهد هذا المخلوقَ المهيب أحدٌ يومًا ما وهو يخطو بخطواتٍ رهيبةٍ يظلِّله الغمام إلا أدرك الذكرى أو المعرفة التي تهزُّ جوانحه هزًّا لمرآه. ذلك كان السيد الأعظم، والصديق الأعظم، والعدو الأعظم، بل والصنم المعبود الأعظم (فقد كان يجمع كلَّ هذه الصفات) وهو الذي كنا منذ حرثنا الأرض، نراقبه، ونرحب به، ونحاربه، بل ونعبده بكل أسف.
>
> (من فصلٍ عنوانه: «العاصفة» في كتاب هذا وذاك لبيلوك، في بودكين ص٤٧.)

وتعلق مود بودكين على صورة العاصفة الواردة في الفقرات المقتطفة أعلاه، استنادًا إلى ما يقوله يونج (بعد أن مهدت له بما يقوله بيلوك) قائلةً:

إن فكرة صورة العاصفة، والمكانة التي تشغلها في النفس — لا في نفس أوروبا وحدها بل في ثقافةٍ أوسع وأقدم — تعيدنا إلى نظام الخلق الذي سبق تمثيله بالإحالة إلى الريح والروح؛ حيث يوجد جانبان نميز الآن بينهما — هما الانطباع الحسيُّ الخارجيُّ والجيَشان الذي نحسه في باطننا — إذ يظهران غير متميزين. ويستشهد الدكتور يونج في مناقشته «لرمز التصالح باعتباره مبدأ التنظيم الدينامي» في كتابه: «الأنماط السيكلوجية»، ١٩٢٣م، ص٢٥٧ وما بعدها [بسطورٍ من الترانيم الفيدية Vedic الهندية] التي كتبت ما بين عامي ١٠٠٠م و١٥٠٠م قبل الميلاد، [ويطلق عليها اسم الفيدات Vidas، والتي تقول: إن الصلوات أو طقوس الحرق بالنار — تقود أو تؤدي إلى تدفق أنهار ريتا Rita] وتبيِّن أن فكرة «ريتا» القديمة تمثل بأسلوبٍ واحدٍ لا انفصام فيه دورة الطبيعة التي تنجب المطر والنار، وتنجب معهما ضروب الجيَشان الباطن الذي تنظمه الطقوس، وهي التي تنطلق منها الطاقة الحبيسة بفضل احتفالات مناسبة.

وهكذا فالعاصفة التي تظهر في النفس التي تشعر بها؛ لا باعتبارها شيئًا ماديًّا متميزًا بل باعتبارها مجرد مرحلةٍ في حياتها الخاصة، تعتبر قادرةً على الانطلاق بفضل الصلوات عندما تقوم الصلاة بتغيير الحياة الباطنة ومجراها كلِّه وجوِّها الخاصِّ. وفي قصيدة كولريدج، تأتي الراحة التي يمثلها المطر في أعقاب فضِّ التوتر الباطن بفضل قوة الحب والصلاة، وذلك بصورة طبيعية ومحتومة كالتي يقوم بها النوم والأحلام الشافية:

وكَانَتِ الدِّلَاءُ تَفْتَحُ الأَفْوَاهَ في بَلَاهَةٍ بَدَتْ
مِنْ فَتْرَةٍ طَوِيلَةٍ فَوْقَ السَّفِينَةِ العَجْفَاءْ
لكنَّنِي حَلُمْتُ أنَّها بِأَنْدَاءِ السَّمَاءِ أُفْعِمَتْ
وعِنْدَمَا صَحَوْتُ أَمْطَرَتِ السَّمَاءْ

* * *

كانَتْ شَفَتَايَ مُبَلَّلَةً والحَلْقُ بِهِ بَرْدٌ كَاسِرْ
وثيابي يُثْقِلُهَا بَلَلٌ غَامِرْ

لا شَكَّ بأنَّ الري أتاني بمنامي
فَظَلَلْتُ أَعُبُّ مِيَاهَ الأَحْلَامِ

(الملاح الهرم، ٢٩٧–٣٠٤)

إننا نقبل المشهد بالإحساس الذي نقبل به السرد القائم على استعارةٍ معترفٍ بها؛ أي على مشهدٍ حدث يتتابع فيه إطلاق التوتر العاطفيِّ بطاقته الحبيسة وتفريغها، وهو ما يشبه إخبار القديس أوغسطين لنا في اعترافاته عن طول القلق والتوتر اللذين سبقا إيمانه الدينيَّ، وكيف حدث أن «أدَّى التأمل إلى تجميع وتكديس أطراف كآبتي أمام عينَي قلبي، فإذا بعاصفة جبارة تهبُّ، فتأتي بشآبيب جبارةٍ من الدموع.»

(بودكين، المرجع نفسه، ص٤٧–٤٨)

وأظن أن هذا العرض الموجز لكتاب مود بودكين يكفي للتدليل على أهمية العلاقة التي يقيمها يونج بين علم النفس التحليلي وبين الأدب، ولا أملك إلا التعبير عن الحزن بسبب استحالة تقديم عرضٍ أوفى لهذا الكتاب، وكم تمنيت أثناء إعادة قراءته في العام الماضي أن أترجمه كلَّه حتى أبيِّن للقارئ العربي مدى ثراء مادته المستقاة من فكر يونج حين تتناوله باحثةٌ ملمَّةٌ بالتراث الأدبي العالمي، وكيف يمكننا أن ننتفع بمنهجها في دراستنا للأدب المقارن! أقول: «كم تمنيت» مدركًا أن أمنيتي عسيرة التحقيق؛ لأن الترجمة الأمينة له لا بدَّ أن تصحبها شروحٌ مستفيضةٌ للأفكار التي تأتي بها من مصادرَ أوروبيةٍ وشرقيةٍ متنوعةٍ، وكثيرٌ منها غير مألوفٍ للقارئ العربي أو تقيِّد نشره محاذير من ضروبٍ شتَّى، ناهيك عن أسماء الأعلام الأجانب الذين أصبحوا غرباء في هذه الأيام! وكانت خطوتي «التعويضية» إذا استخدمنا مصطلحًا (يونجيًّا) ترجمة بعض نصوص الشعر القصصي الرومانسي إلى العربية بأساليب تقترب من أساليب مؤلفيها، ومن بينها كتابٌ يتضمن نصَّ قصيدة الملاح الهرم، وقصيدتَي «لاميا الأفعوانة»، و«الحسناء القاسية» اللتين كتبهما كيتس Keats وقصيدة ألاستور للشاعر شلي Shelley و«حسناء جزيرة شالوت» للشاعر تنيسون Tennyson وكلها تقبل التحليل بأسلوب «الأنماط الفطرية» وفق عرض مود بودكين لها في هذا الكتاب، وعنوان كتابي: «نصوص من الشعر القصصي الرومانسي الإنجليزي»، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٨م، ويكفي أن نلقي نظرةً على أنواع الأنماط الفطرية التي

تتناولها المؤلفة، قبل أن نتوقف قليلًا عند أحدها وقبل الانتقال إلى قضية المصطلح التي هي مدار البحث في هذا الكتاب.

تقدِّم مود بودكين دراساتٍ للأنماط الفطرية التالية: نمط الميلاد الجديد الذي عرضت له آنفًا عند يونج، وتطبيقًا له في دراسة الشعر، ونمط الجنة والنار وصورهما في الشعر وعلاقتهما بالنمط السابق، وقلمها يصول ويجول بين الرموز الدينية والشعرية من أفلاطون حتى ملتون والرومانسيين، ووليم موريس، ومنتقلًا ما بين دانتي وفيرجيل حتى العصر الحاضر، ثم تعرض لصورة المرأة في فصلٍ كاملٍ من أساطير القدماء إلى أساطير المحدثين، وكيف يؤثر ذلك النمط الفطري في مسار الفكر والشعر على مرِّ العصور، ثم تتوقف في فصلٍ آخر عند صور الشيطان والبطل والإله، مبينةً كيف تطورت هذه الصور، وكيف ارتبطت بأنماطٍ فطريةٍ محددةٍ، وهي تخصص لها الفصل السادس الذي تناقش فيه أنساق القداسة وصور المقدس والمعاصر في روايات د. هـ. لورنس، وشعر ت. س. إليوت، والكوميديا الإلهية، وتختتم كتابها ببعض الأفكار التي نراها حديثةً من الطقوس والفنون البصرية وفنون الأداء (حتى الرقص) وصلتها باللاوعي الجمعي وكيفية دراستها من مدخل الأنماط الفطرية.

وأما النمط الفطري الذي أريد أن أتوقف قليلًا عنده فهو ما تقصده بودكين بالنسق الذي شرحته آنفًا، وقلت إنه يعني النظام أو الترتيب، مضيفًا قول المحدثين إنه أقرب ما يكون إلى العنقود؛ فالنسق شكلٌ معينٌ تتخذه عناصر يرتبط بعضها بالبعض بروابط داخليةٍ، وهو يوحي من ثمَّ بنظامٍ بنائي أو بنيوي structural، وهذا هو المعتاد في الأعمال الأدبية الكلاسيكية التي تتبع المبدأ الفطري الذي نصَّ عليه الفيلسوف كانط، وهو مبدأ العلة والمعلول؛ أي ميل الإنسان فطريًّا [a priori] إلى ربط حدوث شيء بما تسبب فيه، وهو ما يسمَّى منطق التعليل أو العلِّيَّة aetiology وبناءً على هذا المنطق وضع هـ. أ. بتيس H. E. Bates تعريفه للقصة القصيرة والتمييز بينها وبين الحكاية tale؛ فالقصة القصيرة الحديثة تقوم على وقائع يتلو بعضها بعضًا بمنطق العلِّيَّة، على عكس الحكاية التي لا ترتبط إلا بالتتابع الزمني في سرد أحداثها، ويضيف كولريدج أن الالتزام بالتتابع الزمني أو وفقًا لمنطق العلِّيَّة، لا ينطبق على الأحلام؛ إذ يقول في كتابه: «حديث المائدة» (المنشور عام ١٩٢٢م) إن الحالم لا ينتقل من أ إلى ب بل من أ إلى ج، وقد يقدم عكس الترتيب المذكور، فصور الأحلام إبداعيةٌ ومتحررةٌ من الزمنية والعلِّيَّة معًا، وهو ما يقول يونج [وفرويد] إنه منطق اللاوعي، ولكنَّ فرويد باحثٌ تجريبي يميل بطبعه إلى ما يميل إليه العلماء

التجريبيون من انتظام المنهج systemic regularity مؤمنًا إيمانًا شبه ديني بضرورة الاتساق consistency حتى وإن كان الاتساق قائمًا على أيديولوجية معينة، وحتى ولو عكرت صفوه أحداثٌ واقعيةٌ؛ فهو يقترب في مذهبه من الفلاسفة المذهبيين systematic philosophers؛ أي الذين يقدمون مذاهب فكريةً متكاملةً لا تكاد تتضمن أية استثناءاتٍ، وإن تضمنت استثناءً ما قيل إنه الاستثناء الذي يؤكد وجود القاعدة؛ ولذلك كان فرويد يراجع ما يكتبه وينقحه ويهتم بدقة مصطلحاته ووضوحها، على عكس يونج؛ إذ اشتهر عنه أنه يستند في عمله إلى الإضافة بدلًا من التعديل، فإذا اكتشف ما يستدعي تعديل فكرة أو مصطلح لم يعمد إلى تعديله بل «عدل عنه» إلى مصطلحٍ آخر أو فكرةٍ أخرى، وكان ذلك يتسبب في عناء كبيرٍ لدارسيه ومترجميه ويقتضي تدخله في الترجمة حتى تتفق مع الإضافة أو التغيير.

ومن توابع فكرة «النسق»، والتي تستخدمها بودكين، والتي قلت في الفقرة السابقة مباشرة لحديثي عن علم النفس والأدب عند يونج: «إنها لا تنشأ إلا عندما يقع فعلٌ يؤدي إلى خروج النمط الفطري من اللاوعي إلى الوعي المتجسد في عنقود الصور الشعرية»، أن يبني الشاعر عمله على هيكلٍ أو قالبٍ قصصي يتضمن فعلًا نابعًا من نمطٍ فطريٍّ معينٍ حتى يتيح بناء هذا «النسق»، وأما الفعل action في هذه القصة الشعرية التي تنتمي نوعيًّا إلى فن البالاد ballad [انظر الأدب وفنونه (١٩٨٤م) للمؤلف] فهو قتل الملاح لطائرٍ جميلٍ أبيض الريش ودودٍ، من دون سببٍ على الإطلاق. هذا هو «الفعل» الذي يقابل الفعل الذي يقوم عليه كل عمل مسرحي، أما في الدراما فعادة ما تكون للفعل مبرراتٌ، وعادة ما يصدر عن وعيٍ كاملٍ يدركه الجمهور سواء تعاطف معه أو أدانه، فإقدام «مكبث» على قتل الملك الذي حلَّ ضيفًا عليه وتربطه به صلة قرابة، فعلٌ واعٍ متعمَّد، وهو محور مسرحية مكبث ومناط الصراع فيها على مستوى مجسد يدركه الوعي تمام الإدراك، وأما قتل الملاح للطائر فهو ثمرة نزعة شرٍّ لا يعيها الملاح ولا يفهمها زملاؤه البحارة؛ أي إنه فعل لا علَّة له، ويستكشف الشاعر في قصيدته من خلال الأحداث المجسمة في البحر تلك المنطقة اللاواعية في أعماق نفس الملاح، حتى يهديه نمطًا فطريًّا آخر هو تذوق الجمال، والجمال والخير صنوان في الشرعة الرومانسية، فيتغلب واعيًا على ما أقدم على ارتكابه غير واعٍ.

ولكن الشاعر حين يستكشف هذه الأحداث الباطنة التي تكتسي كساءً ظاهرًا، يعمد إلى وضعها في قالب نمطٍ فطريٍّ آخر ينتمي إلى اللاوعي الجمعي، وهو نمط الرحلة؛ فالإنسان، كما يقول يونج في كتابه: «الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي»، «يرى الحياة في الدنيا في

صورة رحلة» (ص٣٧) والأدباء يستخدمون موتيفة الرحلة للتعبير عن المسار أو المسير أو المصير، وهي من الوسائل التي يستخدمها الإنسان بفطرته لربط ما كان بما يكون (وما سوف يكون) كما تتخذ الرحلة عدة معانٍ وفقًا للتقاليد الخاصة بكل جماعةٍ بشريةٍ، ومن أهمِّها، كما نعرف، تقاليد الحجِّ، وهو الذي تعبر عنه بالإنجليزية الكلمة المستخدمة للرحلة نفسها pilgrimage، ومن تقاليد رحلة الحاج التطلُّع إلى محو الذنوب والآثام، وعذاب السفر ووعثاء الطريق تمثل جزءًا من الثمن الذي يدفعه الحاجُّ مقابل الغفران، كما يقول صلاح عبد الصبور «إن عذاب رحلتي طهارتي» («الخروج»). وهكذا ينظم كولريدج قصيدته بحيث تقوم الرحلة على أساس نمطٍ فطريٍّ آخر هو القصُّ، والقاصُّ هنا هو الملاح الهرم نفسه، ويقتصر دور الشاعر على سطرين فقط في أول القصيدة، ثم يسلم الكلام إلى شاب ذاهب إلى حفل زفاف مع اثنين من أصدقائه، ويتدخل بأسئلته في حالة أو حالتين، والملاح ماضٍ في سرده لقصَّةٍ لم يطلب ضيف الزفاف سماعها. ونحن نعجب لقدرة الملاح على إملاء إرادته على الشاب، ولا نعرف السبب إلا في آخر القصيدة، في حواره مع الناسك، ألا وهو أن سرده لقصته جزءٌ من تكفيره عن ذنبه (٥٧٣–٥٧٤)، وعندما يدرك الناسك ما حدث يقبل أن يصغي إلى القصة، التي تمثل اعتراف الملاح، ويبشره بالتكفير عن ذنبه:

وعِنْدَهَا أَحْسَسْتُ أَنَّ هَيْكَلَ الجِسْمِ انْخَلَعْ
وأنَّ أَفْظَعَ الآلَامِ قَدْ وَقَعْ
وأَنَّهُ يرغمني على ابْتِدَاءِ قصتي
وَبَعْدَهَا أَعَادَ لي حريتي.

(الملاح الهرم، ٥٧٨–٥٨١)

ولكن سرد القصة على الناسك فعل مفهوم، فنحن نعرفه في التقاليد الكاثوليكية في صورة الاعتراف، وهو بغضِّ النظر عن التقاليد الدينية، من الأساليب التي يتبعها المحللون النفسيون جميعًا في الوصول إلى ما يكتمه الشخص أو ما هو مكتوب في اللاوعي، وقد يكون المريض الذي يعاني من مرض نفسي ويسترخي على الأريكة أمام الطبيب للحديث بحرية عما يجول بخاطره صورة من الصور الحديثة التي تؤدي فيها «الفضفضة» إلى التحرر من أثقال الإحساس بالذنب إن كان المريض واعيًا به، أو التفريج عمَّا هو حبيس في اللاوعي، ابتغاء التغلب عليه والشفاء من معاناته. وقد يتساءل المرء: ما دام الناسك قد أعاد للملاح الهرم حريته بعد قصِّ القصة، فما الذي يدفع الملاح إلى الانطلاق ونشدان من يستمع إلى

تلك القصة العجيبة؟ الواقع أن الشاعر كان يدرك ذلك؛ فقد جعل هذا الملاح هرمًا لا لأنه بلغ أرذل العمر، بل لأنه مرَّ بأهوالٍ جعلته يكتسب صورة نمط فطريٍّ آخر هو الشيخ الحكيم، وهو من الأنماط الفطرية التي يعود إليها يونج المرة تلو المرة في كتاباته، وخاصة ما يعرفه ويصادفه في عيادته. فالشيخ الحكيم هنا والدٌ وجدٌّ وهادٍ ومرشدٌ، والتجارب المريرة التي مرَّ بها — وخصوصًا مواجهته لنمطين فطريين آخرين هما الحياة والموت — قد أكسبت نظرته قوةً روحيةً خارقةً، خصوصًا بعد أن برئ على مستوى الوعي الشخصي، وهكذا فهذه القوة الروحية ترغمه على أن ينشد من «عليه الاستماع» لقصته، مكابدًا في ذلك آلامًا وقلقًا رهيبًا. يقول الملاح:

ومُنْذُ تِلْكَ السَّاعَةْ، يَعْتَادُنِي الأَلَمُ الغَرِيبْ
في لَحْظَةٍ مَجْهُولَةٍ مِنَ القَلَقْ
وعِنْدَهَا يَظَلُّ قلبي يَحْتَرِقْ
حَتَّى أَقُصَّ قصتي بِوَقْعِهَا الرَّهِيبْ

* * *

وإنني أَطُوفُ مِثْلَ اللَّيْلِ بالبُلْدَانْ
وقَدْ وُهِبْتُ طَاقَةً غَرِيبَةً عَلَى البَيَانْ
وحَالَمَا أَرَى مُحَيًّا مَنْ عَلَيْهِ الاسْتِمَاعْ
لقصتي أَقُصُّهَا عَلَيْهِ فَارِضًا كُلَّ انْصِيَاعْ

(الملاح الهرم، ٥٨٢–٥٩٠)

ويعلق الشاعر في شرحه المنثور، الذي أضافه إلى القصيدة على هاتين الفقرتين قائلًا: «وهكذا على الدوام يعتصره الألم الذي يعاوده فيرغمه على السفر من بلد إلى بلد»؛ أي إن الشاعر يقرُّ واعيًا بالألم النابع من إحساسه بفداحة إثمه، ويربط بين هذا الوعي الفردي ونزوع كلِّ آثمٍ نزوعًا فطريًّا إلى التَّرحال؛ إمَّا هروبًا مما فعل، وإمَّا نشدانًا للتكفير عما ارتكبه بسبب نزعة شرٍّ غير مفهومة ولا واعية، وبعبارةٍ أخرى يربط الشاعر بين الوعي الفردي واللاوعي الجمعي، ونحن نعرف من سيرة الشاعر أنه كان مشغولًا في عام ١٧٩٨م، العام الذي بدأ كتابة «الملاح الهرم» في آخره، بكتابة قصيدةٍ طويلةٍ لم يقدَّر له استكمالها عن أصل الشر في نفس الإنسان، وقصيدةٍ أخرى عن قابيل Cain بعد أن قتل أخاه هابيل فهام على وجهه في الأرض، وقصيدةٍ أخرى عن الهذيان Delirium قائلًا إن مادتها مستمدة

من أحلامه آنذاك. ويقول الشاعر إن البداية الحقيقية لقصيدة «الملاح الهرم» كانت حلمًا رآه أحد جيرانه، ونستطيع أن ندرك على ضوء ذلك سرَّ الاهتمام الشديد الذي يبديه يونج بالأحلام باعتبارها — كما كان فرويد يقول — وسائل كشفٍ عن اللاوعي الفردي، وندرك أيضًا سرَّ اختلافه مع فرويد حين رفض التفسير الفرويدي الفردي [والجنسي في معظم الحالات] و«اكتشف» كيف يرتبط اللاوعي الفردي باللاوعي الجمعي، من خلال اكتشافه الصور الأزلية primordial images وهو الاسم الذي ظل يطلقه على الأنماط الفطرية من عام ١٩١٢م حتى عام ١٩١٩م.

كان سبب التعديل فيما يروي الباحث مري ستاين Stein أن تلك الأنماط لم تكن مجرد صور، كما ذكرت في مستهل الجزء الثاني من هذه المقدمة، فقد تكون مسارًا أو حركةً أو ميلًا طبيعيًّا، أو رمزًا، ويبين لنا الباحث أنطوني ستيفنز Stevens كيف يميز يونج بين العلامة sign والرمز symbol؛ فالعلامة عند يونج تشير إلى شيء محدد، وأما الرمز فهو الشيء الذي يتجاوز أية محاولة لتحديد معناه، ونذكر قول يونج في دراسته لعلم النفس والأدب «وهل فاوست إلا رمز؟» (انظر الختام العرضي للدراسة المذكورة أعلاه) ثم يضيف قائلًا: «لكنني لا أعني بكلمة الرمز الحكاية الرمزية allegory التي تشير إلى شيء مألوف بل جدُّ مألوفٍ، ولكنني أعني بها التعبير الذي يرمز لشيء لا نعرفه بوضوح ولكننا نشعر به شعورًا عميقًا» (يونج: «الإنسان الحديث باحثًا عن روح»، ص١٧١) وهكذا فإن لنا أن نحاكي يونج ونقول: إن «الملاح الهرم» رمز بالدلالة التي يذكرها، ولنا أن نعتبرها نسقًا يتكون من أنماط فطرية كثيرة، تتفاوت صورها بتفاوت بيئتها الثقافية؛ فالرحلة البحرية عند سكان الجزر قد تقابل الرحلة في الصحراء عند العرب، وتيمة التَّرحال التي يتغنى بها بودلير تتفاوت صفاتها في عيون سكان الصحارى، وقس على ذلك بعض الأنماط الفطرية الواضحة في القصيدة، ولأتوقف عند طائر القادوس Albatross الذي يُستخدم للإيحاء بنمط فطري يرتبط بالمعنى العام للقصيدة ورمزيتها، أما الرمز فيرجع إلى الطير والطيران في السماء؛ فالارتفاع معنى إنساني يفيد علو المكانة، والابتعاد عن الأرض التي ينشأ منها الأحياء ويعودون إليها، وهو ابتعاد يسمى سموًّا وشرفًا، واقترابًا من الملكوت؛ فالطير «لا يمسكهن إلا الله» في الجوِّ، وهو مرتبط من ثمَّ بالروح عند القدماء والمحدثين، وأما لفظ «القادوس» فأصله عربي هو «القَدَس»؛ أي الدلو وما به من ماء يتطهر الإنسان به، ثم حرِّفت الكلمة إلى القَدُوس ثمَّ القادوس، وعندما دخلت الإسبانية من اليونانية/العربية kados أصبحت الكاتراس alcatras بعد إضافة أداة التعريف العربية، ثم حرِّفت من

جديد باستبدال الباء بالكاف بسبب لون الطائر الأبيض، والمعروف أن albus اللاتينية تعني الأبيض، وغدا لنا طائر يسمى ألباتروس albatross أو القادوس.

وليست هذه التفسيرات نظراتٍ نفسيةً للقصيدة بل ربما يكون العكس هو الصحيح؛ أي إن الشاعر يهتدي وحده إلى صور رمزية توحي بها الأنماط الفطرية فتساعد عالم النفس على تحديد دلالاته؛ فالشاعر يرجع إلى صورة الحب التي تطير وترفرف فتوقظ الأرواح من السُّبات، والرومانسيون عمومًا ينشدون التحليق بحرِّية رمزًا للفرار من استعباد الأرض، وما أكثر ورود صور الطيور السابحة في جوِّ السماء عند الرومانسيين، وإذا قال قائل إن هذه الصور من ثمار الوعي، أو بالأحرى إن الشعراء يستخدمونها واعين؛ فالواقع أنها لم تبرز في صورها الرمزية إلا من أنماط فطرية، وهي قد تخرج من اللاوعي إلى الوعي في لحظة الإبداع الشعري، كما يبين لنا أساتذة علم نفس الإبداع مثل شاكر عبد الحميد ومن قبله مصطفى سويف. وأما لحظة الإبداع أو الإلهام التي ينكرها أصحاب الفكر المادي المحدثون فهي حقيقة لا مراء فيها، وإن كان من المستحيل علينا تفسيرها أو إثباتها تجريبيًّا، وت. س. إليوت يصفها بلحظة اشتعالٍ أو انصهارٍ لخبراتٍ معينةٍ في لحظة غامضة يتعذر وصفها، وما دمت ذكرت قتل الملاح للطائر في لحظة غلبته فيها نزعة شر عجيبة قد ننسبها إلى نمط فطري بشريٍّ غير مفهوم؛ فإن لحظة القتل تمثل له لحظة خيانة لنفسه، أو قل خيانة للطبيعة التي ارتبط بها ما دام يعمل في البحر، والبحارة من زملائه لا يسلكون سلوكًا فرديًّا هنا، بل يتصرفون كالقطيع؛ إذ يقول الشاعر في شرحه المنثور، بعد السطر ٥٦: «ولكن حين انقشع الضباب، برر البحارة قتل الطائر، ووافقوا الملاح الهرم، وهكذا جعلوا أنفسهم شركاء في إثمه» ويقبل الشاعر و. هـ. أودين W. H. Auden هذا التفسير في كتابه: «النهر الهائج» The Enchaféd Flood (١٩٥٠م) وهو تفسير معقول على أية حال، ولكن الفرق الحقيقي في نظري بين موقف الملاح، وموقف البحارة أنه لم يسمح للنازع اللاواعي بالقتل بأن ينتقل إلى الوعي؛ أي إلى ما يسميه فرويد «الأنا»، بل خان «الأنا» وأردى الطائر قتيلًا، وسرعان ما بدأ عذابه؛ إذ أرغمته الطبيعة من حوله على إدراك خيانته؛ ومن ثمَّ استطاع بفضل دافعٍ باطنيٍّ آخر — هو الإحساس بالجمال، وحبُّ الجمال لذاته — أن يدرك خيانته فيستطيع التكفير عن ذنبه.

ولقد صادفتُ لحظة خيانة رمزية أخرى صورها الشاعر العبقري أحمد عبد المعطي حجازي في مطلع قصيدته الرائعة: «مذبحة القلعة»، حيث يصور عشية اليوم الذي سيفتك فيه محمد علي باشا الكبير بالمماليك، في صورة من نسج اللاوعي، وظني أن الشاعر لم

يقصد واعيًا إلى إخراج هذه اللوحة البديعة المقتضبة الحافلة بمفارقات «النقد الجديد». يقول الشاعر:

الدُّجَى يَحْضُنُ أَسْوَارَ المَدِينَةْ
وسَحَابَاتٌ رَزِينَةْ
خَرَقَتْها مِئْذَنَةْ
ورِيَاحٌ وَاهِنَةْ
ورَذَاذٌ وبَقَايَا مِنْ شِتَاءْ

(أحمد عبد المعطي حجازي، «مدينة بلا قلب»، ١٩٦٨م)

النسق هنا حدثٌ يقوم على نمط فطري: فنحن نشهد حدثًا يتكون من فعلين عاملين، الأول مضارع والثاني ماضٍ، ولكنهما معًا يشيران إلى حدث وقع؛ أي إلى إتمام فعل معين، ومع ذلك فهو فعل مستمر، لا ينتهي إلا بالألف الممدودة والهمزة. والفعل الأول مقترن تقليديًّا بالحب؛ إذ يحتضن المرء من يحبه، والدجى؛ أي ظلام المساء يحتضن الأسوار، والأسوار (تعريفًا) تحتضن المدينة، فنحن إزاء سواد يحتضن أدوات حبس، واحتضان السواد للمكان نذيرٌ لا يحتاج إلى شرح، فأما السحابات الرزينة (والسحاب رمز خيرٍ في العربية؛ فهو يُظِلُّ المرء وقد يحمل الغيث) فهي تتعرض لطعنةٍ من رمز السلام الأكبر، رمز الإيمان، وهو المئذنة. هل استطالت المئذنة حتى بلغت السحاب أم هبط السحاب فخرقته المئذنة؟ أيًّا كان الأمر فقد أدت الطعنة إلى أن وهنت أنفاس الريح، ولعلها آخر الأنفاس؛ فالطعنة فتاكة أتت برذاذ من ماء أو من دمٍ، ولم يبق إلا البقايا — أو ما نسميه الرُّفات — من الشتاء. هذا باختصار ما سوف يحدث في الغد حين يلفظ المماليك آخر أنفاسهم ويتناثر رذاذ دمائهم.

(٥) الانطواء والانبساط

غنيٌّ عن البيان أن اكتشافنا في مطلع حياتنا الجامعية للأنماط الفطرية — كان مصدر سعادةٍ غامرةٍ، فنحن الباحثين في الأدب ننهل من أمثال هذه المناهل فلا نرتوي، ووقع في أيدينا آنذاك كتاب فريدا فوردام (١٩٥٣م)، تلميذة يونج، وعنوانه: «مقدمة لعلم النفس عند يونج» الذي يلخص لنا أفكاره الرئيسية، فكدنا نحفظه عن ظهر قلب، وساعدنا الجوُّ

العلمي في أوائل الستينيات على أن ننشد المزيد مما كتبه يونج؛ لأنه يساعدنا أولًا على فهم ما نقرأ من زوايا لم نكن نعرفها، ولأنه ثانيًا يتيح لنا وجهة نظرٍ علمية نستطيع بها تبرير حبِّنا للأدب وللشعر خصوصًا (في حالتي). كما أسعدنا الحظ بأن أستاذتنا الدكتورة فاطمة موسى التي كانت تشجعنا (عبد العزيز حمودة وسمير سرحان وأنا) على أن ننشر مراجعاتٍ لكتبٍ جديدةٍ في المكتبة الغربية، باعتبارها ملحقًا في مجلة «المجلة» التي كان يرأسها العظيم يحيى حقي، وسرعان ما تعرَّفنا إلى الدكتور مصطفى سويف، الأستاذ المرموق لعلم النفس، زوج الدكتورة فاطمة، والذي فتح لنا صدره، وكنا نلتقي في منزلهما في كل أسبوع تقريبًا، ونخرج معًا في نزهات أو رحلات جامعية، في شتى بقاع مصر، في الفترة التي امتدت من ١٩٦٢م حتى ١٩٦٥م، وكنا نسأل فيجيب، ولم يكن يضنُّ علينا بالمعلومات التي كنا نتلقاها منه مباشرةً أو من كتب يعيِّنها لنا، حتى أحسست أنا — بصفة خاصة — أن ولوعي باللغة، وإحساسي بأنها «منزل الوجود» الحقِّ — كما عرفت من هايديجر فيما بعد — لن يكتمل إلا إذا قرأت بعض الكتب في علم النفس، بل إنني استطعت الاستفادة مما قرأته آنذاك في إصدار أول كتاب لي وهو «النقد التحليلي» عام ١٩٦٣م، وعندما التحقت بجامعة لندن عام ١٩٦٥م كان الأستاذ هاردنج يعمل أستاذًا لعلم النفس فيها (بكلية بدفورد) (حتى وفاته عام ١٩٩٣م) وكان مثالًا للتواضع والبشاشة الدائمة، فتمكنت من حضور محاضراته، وعندما علم أنني من هواة يونج لم يعلق، وكنت أعلم أن لديه بعض التحفظات على ما يسميه التعميمات «غير التجريبية» في وصف أنماط الشخصية، على الرغم من ولوعه بالأدب، ولهذا قصة.

كنت قد تعلمت من فوردام وغيرها أن يونج يميز بين الشخصية الانطوائية introverted والشخصية الانبساطية extraverted على نحو ما أشرحه فيما بعد، وما إن توفِّي يونج عام ١٩٦١م حتى بدأ تياران متضادان حيال عمله، كان أوَّلهما، خصوصًا في أمريكا، مؤيدًا مناصرًا إلى حدِّ الوله والعبادة، وكان أفراد الثاني متحفظين على الرغم من إيمانهم بمبادئه وممارستهم لطرائقه في العلاج النفسي، وكان معظم هؤلاء أوروبيين، وكان بعضهم يعمل في إنجلترا، وبلغ أصحاب التيار الأول ذروة الإيمان بيونج في آخر القرن العشرين حين أصدر مري ستاين Murray Stein كتابه خريطة الروح عند يونج عام ١٩٩٨م، فبلغت طبعاته اثنتي عشرة طبعةً بحلول عام ٢٠١٠م، وأما التيار المحافظ فيمثله الفيلسوف ريتشارد ولين Wolin الأمريكي الذي يقسو على يونج في كتابيه «غواية اللامعقول» و«متاهات»، (وكلاهما ترجمْتُه إلى العربية) وأما الدارسون المعتدلون في نصرتهم ليونج فأهمهم أندرو صمويلز Samuels العضو المتخصص في جمعية علم

النفس التحليلي في لندن، ومؤلف الكتاب العظيم «يونج ومن اتبعه» (١٩٥٨م)، ولنا أن نضيف الأستاذة بني شورتر Bani Shorter التي درست موقف يونج من المرأة (١٩٨٧م) وفريد بلاوت Plaut الذي كان يتولى رئاسة تحرير مجلة علم النفس التحليلي التي تصدر في لندن.

وأما القصة فقد دخلت مرحلة التعقيد حين أصدر هانز أيزينك Eysenck عالم النفس البريطاني الشهير (١٩١٦–١٩٩٧م — الألماني المولد) كتابه «التفاوت بين البشر» Inequality of Man عام ١٩٧٣م، فأثار عاصفة من المجادلات داخل جامعة كيمبريدج، فقد كان، على الرغم من منهجه العلمي الصارم، ينبه القارئ إلى ضرورة الحرص في افتراض المساواة المطلقة بين البشر، نتيجة الدعوات السياسية التي كانت تعتمد على معطيات ذهنية ونفسية (بعضها بيولوجي) للوصول إلى نتائج اجتماعية واقتصادية معينة. وكان أيزينك من علماء النفس المولعين بمخاطبة الجماهير بنشر كتب يقرؤها غير المتخصصين في علم النفس إلى جانب المتخصصين؛ مثل: «اختبر مستوى ذكائك»، إلى جانب كتب مثيرة أخرى مثل تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها، ولا شك أن عنوان كتابه كان يغري بالهجوم عليه حتى من جانب من لم يقرؤه؛ لأن التفاوت قد يشي بالعنصرية، رغم حرص المؤلف على عدم الإشارة من قريب أو من بعيد إلى أجناس بشرية بعينها، ومع ذلك فقد عقدت جامعة كيمبريدج مؤتمرًا علميًّا حول الكتاب وأذاع التلفاز الجلسة العامة الختامية، وكانت حافلة بالمساجلات الممتعة التي دارت بين أنصار المذهب «العلمي» الذي يستند إلى المكتشفات الجينية (التي أدت إلى وضع صورة الجينوم البشري) منذ أن أعلنها البريطانيان اللذان حصلا على جائزة نوبل عام ١٩٦٦م، وبين أنصار علم الاجتماع الحديث الذي يكاد يُرجع كلَّ اختلافٍ بشريٍّ إلى البيئة والمجتمع بنظمه المستحدثة.

وبعد أن هدأت العاصفة عاد الحديث عن يونج، وخصوصًا تمييزه بين نمطي الشخصية الرئيسيين، وهما الانطواء والانبساط، وإن كان هذه المرة في سياق حركة نصرة المرأة؛ إذ هاجمت رائدات الحركة النسوية التمييز الذي وضعه يونج بين صورة المرأة الماثلة في نفس كلِّ رجلٍ، وهو يسميها «أنيما» anima الكلمة اللاتينية التي تعني الروح أو النفس الأنثى، وبين صورة الرجل الماثلة داخل كلِّ امرأةٍ ويسميها «أنيموس» animus؛ أي النَّفس الذَّكر، وإن كان لهذه الكلمة في الإنجليزية معنًى آخر غير مقصودٍ هو العداوة. وبينما استمرت المساجلات بين المهاجمات والمدافعين عن يونج، كان الجانبان كثيرًا ما يخلطان بين المناهج العلمية المتبعة في الهجوم والدفاع — وخصوصًا بين ما يعتبره العلماء علمًا

صلبًا hard لاعتماده على حقائق مادية (بيولوجية في النهاية) وما يرونه علمًا رخوًا soft لارتكانه إلى الحالات النفسية والمشاعر والأفكار، وهي ما يعتبرها العلم «الطبيعي» ابن القرن التاسع عشر غير جديرةٍ بالثقة؛ مثل الحقائق البيولوجية، ولكن يونج كان قد تعرض للتضادِّ المذكور، حين انتهى إلى وضع ما أسماه اللاوعي الجمعي؛ أي ما لا يعيه الإنسان على الرغم من وجوده في أعمق أعماق نفسه، وهو، كما ذكرت آنفًا، مصدرٌ للأنماط الفطرية؛ أي العامل الذي يوحِّد بين البشر جميعًا مهما يكن تفاوتهم الذي ذكره أيزنيك، ومهما تفاوتت طبائعهم بين الانطواء والانبساط.

ويبلغ تعقيد القصة ذروته حين يصدر إدوارد سعيد كتابه «الاستشراق» (وسبقت لي ترجمته) الذي يهاجم فيه المذهب الجوهري (الجوهرية) الذي يعني أن بعض الكتاب أو السياسيين يفترضون في جنس معين من البشر خصائص جوهرية؛ أي تتعلق بالفطرة الأصلية التي فطروا عليها، بحيث يصبح من الصعب — إن لم يكن من المحال — تغييرها، قائلين إن الناس «تتفاوت» تفاوتًا جوهريًّا فيما بينها، وكانت هذه من الأفكار التي كان الاستعمار الأوروبي يستند إليها في تبرير احتلال بلدان العالم الثالث، كما يتضح من كتاب «أين الخطأ؟» الذي وضعه برنارد لويس (ت٢٠١٨م) (وقد ترجمته إلى العربية) وكما يصوره أباطرة الاستعمار البريطاني وكتَّابهم مثل رديارد كبلنج Kipling في قصيدة «عبء الرجل الأبيض» (وهي مترجمة في مقدمة رواية كيم التي ترجمتها له). ولكن «الجوهرية» فكرةٌ أقرب إلى الفلسفة المستخدمة لتبرير السياسة منها إلى المذهب العلمي القائم على الاستقراء والتحليل والاستنباط ثم التعميم، وإذا كان المستعمرون قد توسلوا بهذه الفكرة في تحقيق مكاسب ماديةٍ فقد خلف من بعدهم خلفٌ أضاعوا العلم واتبعوا كلَّ ما يجلب لهم الشهرة في الغرب المترف المتلاف، ويحقق لهم ذيوع الصِّيت ولو كانوا من أبناء العالم الثالث، فكتبوا ما كتبوا في إطار «الجوهرية»، وعموا عن العلم وما أتى به من منجزات.

وفي غمرة التعقيد الذي نشأ من رحم التحليل النفسي عند فرويد، وعلم النفس التحليلي عند يونج، نشأت مناهج نقدية جديدة للأدب لا تكاد تلقي بالًا إلى حقيقة ما قاله هذان العالمان، وتمزج المباحث العلمية بعضها ببعض دون تبصُّرٍ؛ مثل باحث أمريكي اسمه «أونوراتو» Honorato يكتب كتابًا يتولى فيه إجراء «تحليل نفسي» للشاعر الإنجليزي وليم وردزورث بعد وفاته بأكثر من ١٢٠ سنةً، وينتهي من تحليله إلى أن الشاعر قد ارتكب جريمة قتل لم يكتشفها أحدٌ، استنادًا إلى ما وجده في شعره من أحاسيس دفينةٍ

بالذنب، وأما بيتسون Bateson الإنجليزي فقال في كتابه: «إعادة تفسير للشاعر وردزورث» (١٩٥٤م) إن مشاعر الإحساس بالذنب كانت نابعة عند الشاعر من حبه لأخته دوروثي، وإن كتمان هذا الحبِّ «المحرَّم» سبب تصويره للطبيعة بمظاهرها الخامدة الميتة، وعندما اعترض النقاد على هذا الزعم الغريب بالقدرة على التحليل النفسي، أصدر المؤلف طبعة ثانية عام ١٩٥٦م من الكتاب بعد حذف تلك الإشارة إلى الحبِّ «المحرم». كما تصدت الناقدات النسويات لكل ما قاله يونج عن الفرق بين الجنسين، ثم انطلقت سهام الهجوم عليه من كلِّ حدبٍ وصوبٍ بسبب دراساته للأساطير والعقائد البشرية «البدائية» ومحاولته الربط بين الظواهر الفنية والأدبية والدينية التي تختلف باختلاف الثقافات وبين أصلٍ دفين بشريٍّ مشتركٍ ينبع منه كل شيءٍ، بل هاجمه ريتشارد وولين، كما ذكرت، متهمًا إياه بالانفلات الخلقي؛ لأنه ذكر في خطاب إلى فرويد أنه يشعر بميل إلى تعدد الزوجات، مقتبسًا بعض أقوال إحدى مريضاته، وكلَّل هذا بإثارة الاشتباه في عدائه لليهود.

ولم تكن الحياة الثقافية في مصر، وفي الوطن العربي عمومًا، بمعزلٍ عن التيارات الثقافية والأدبية في العالم، وكان المثقفون الجدد في مصر قد انبهروا بما أتت به النظرية الفرنسية، وهو الاسم العام الذي يطلق على البنيوية، وما بعد البنيوية (وما بعد الحداثة التي ولدت، كما يقول ريتشارد وولين، في كنفها، أو كانت الصورة الأدبية لها). ولم يكن علم النفس، ولا التحليل النفسي يتمتع بوجودٍ بارزٍ في هذه النظرية التي كان من أقطابها أعلامٌ مثل بارت، ودريدا، وليفي-شتراوس، وفوكو، وهيليس ميلر، وهارتمان، ويول دي مان، ومن جاراهم من الإنجليز مثل ديفيد لودج، باستثناء بارز وهو جاك لاكان عالم النفس الفرنسي الذي أعاد تفسير فرويد وقدمه في صورة قشيبة. أي إن نظريات علم النفس التحليلي التي أتى بها يونج وأصبحت تتمتع بشعبيةٍ كبيرةٍ، في أمريكا خصوصًا، لم تجد من يناصرها في الوطن العربي بالصورة المتوقعة، أو، وهو الأهمُّ، لم تجد من يقدمها إلى الجمهور الذي درج على آراء فرويد، بل كان الكثير من الدارسين يخلطون، كما ذكرت، بين علم النفس والتحليل النفسي؛ ناهيك بعلم النفس التحليلي. وكان المتوقَّع أن يقوم دارسو اللغة الفرنسية وآدابها بنقل أفكار لاكان Lacan وعرضها، إن لم يقدموا نصوصه نفسها بلغةٍ مفهومةٍ، فترجماته الإنجليزية بالغة الصعوبة، ولكن ذلك الأمل لم يتحقق، وشغل الناس في أواخر السبعينيات ثم في الثمانينيات منه بالتيارات التي رصدتها في كتابي: «المصطلحات الأدبية الحديثة»؛ وعلى رأسها السيمياء (السيميوطيقا) والهرمانيوطيقا (التفسيرية) والتاريخية الجديدة، كما شغل دارسو الآداب الأجنبية بالنقد

النسوي، ونقد ما بعد الاستعمار الذي يتولى تحليل الأدب الذي كتبه أبناء العالم الثالث الذين تحرروا من الاستعمار ودراسة أنواع علاقاتهم بثقافة الدول التي تستعمر بلدانهم، إما بالمقاومة، وإما بالاستيعاب، وإما بالتهجين، وإما بابتداع نظمٍ جديدةٍ في الثقافة والأدب تتضمن مفارقات القرب والبعد معًا.

كما غاب عن الساحة الفكرية التأثير الذي كنا نتوقعه للفلسفة الحديثة، فلم يشارك المتخصصون مثلًا في الفلسفة التحليلية (أو فلسفة التحليل اللغوي) في النهضة التي قادها كبار النقاد الذين لمعت أسماؤهم، واختفى أرباب الفلسفة الوضعية مع من اختفوا من دارسي المذاهب الفلسفية المتفرقة، ولم يتحسن الوضع إلا في الألفية الثالثة، فنبغ من نبغ من شباب الفلاسفة، وكانت المؤتمرات الفلسفية يقودها بعض الرواد الكبار مثل مراد وهبة، ثم عقد في جامعة القاهرة في ٢٠١٧م مؤتمر عن الهرمانيوطيقا، وإن كان قد جعل عنوانه «التأويل»، والتأويل بعد فرعٌ من فروع الهرمانيوطيقا فالفعل يؤوِّل to construe يعنى الإحالة إلى شيء لا يدل النص عليه صراحة، والشائع أن تكون الهرمانيوطيقا مرادفة للتفسير interpretation، وأقول بالمناسبة إن الفعل «يؤوِّل» صيغة صرفية من «يَؤُول» أي يتجه إلى آلِهِ (أي أهله) أو يصبح ملكًا لفرد أو لشيء، ومنه الماضي آل، والاسم الأيلولة، والأرجح ألا تكون له علاقة بالاسم المعروف «الأوَّل»؛ فتأويل اللفظ يعني نسبة دلالته إلى شيء لا يوحي اللفظ أو الشيء به، ومنه تأويل الأحلام، ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: ٦)، وإذا كان قد شاع لدينا تعبير «تفسير الأحلام» واخترنا العبارة ترجمةً لكتاب فرويد الذي يقول: «تفسير» ولا يقول: «تأويل»، فهذا لا يبطل صحة الاشتقاق العربي الذي ذكرته، ولا يعني أن الله سبحانه قد علَّم يوسف الرجوع بالأحلام إلى أولها، كما ظن أحد الدارسين. ولا يدهشنَّ أحدٌ من صيغة التفعيل؛ فالعرب تقبل فعل وتفعَّل ويتفعَّل، فأنت تقول فاه وتفوَّه، واعتاد وتعوَّد، وقواعد الإعلال والإبدال معروفة.

(٦) قضيَّة المصطلح

كنت ولا أزال أحرص منذ بدأت مشروعي الخاص للترجمة الأدبية على ضبط المصطلحات العربية التي أستخدمها في مقدمات ترجماتي، فأنا أقدم لكل ترجمة من ترجماتي الأدبية بتمهيدٍ أعرض فيه النظرات النقدية للنصِّ عند المحدثين، وعلى مرِّ التاريخ، مبينًا كيف تغيرت النظرة إلى النصِّ وكيف اختلفت المصطلحات التي يستخدمها النقاد في الحديث عنه تفسيرًا وتقييمًا، وأقدم المصطلحات الجديدة التي جاءوا بها، ومعنى كلٍّ منها، فأضيف

الجديد إلى ما في معجم مصطلحات الأدب (١٩٧٣م) الذي وضعه أستاذنا مجدي وهبة، وما جئت أنا به استدراكًا لما فاته أو استكمالًا له، في كتابي المصطلحات الأدبية الحديثة (١٩٩٦م) ثم ناقشت قضية المصطلح برمَّتها في كتابٍ آخر عن تعريب المصطلحات وترجمتها في العلوم الإنسانية (٢٠١٥م) والذي جمعت فيه مئاتٍ من المصطلحات الجديدة في النقد الأدبي وفي النظرية السردية، وعندما ترجمت موسوعة الهرمانيوطيقا (١٣٠٠م صفحة) في عام ٢٠١٦م، كان عليَّ أن أطَّلع على ما توافر من كتب الفلسفة الوجودية، خصوصًا عند هايديجر صاحب التأثير الكبير في الفكر المعاصر، وفي النقد الأدبي، وإن لم يوفِّه الدارسون ما هو جديرٌ به، فتوفرت على قراءة أهم ما كتب عامًا أو بعض عامٍ مهتديًا بشروح النقاد له، ثم أصدرت كتابي عن مصطلحات الفلسفة الوجودية عند هايدجر (٢٠١٧م)، ثم عدت إلى يونج وما يلاقيه من تجاهل فكرَّست العام التالي لقراءة أعماله الأساسية وما كتبه المتخصصون عنه، حتى أزيل بعض وجوه الالتباس في فهم علم النفس التحليلي الذي جاء به بعد انفصاله عن فرويد، ومن حسن الحظ أن كتاباته الكاملة المترجمة عن الألمانية قد طبعت بعد مراجعته الشخصية لها؛ إذ كان يونج يجيد الإنجليزية إجادةً يحسده عليها أهلها، وقدِّر لي أن أقرأ ما كتبه أصلًا بالإنجليزية في كتابٍ عنوانه: «الإنسان ورموزه»، والذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٦٤م؛ أي بعد وفاته بثلاثة أعوام. وشارك في الكتاب، إلى جانب الفصل الذي كتبه يونج (٩٤ صفحة) — عددٌ من تلاميذ هذا العلَّامة، كما أذكر بسعادةٍ يوم شاهدت في التلفاز البريطاني برنامجًا سجِّل معه بالإنجليزية، وكانت تعاد إذاعته بين الفينة والفينة بعد وفاته، وهو ما شجعني أثناء دراستي في إنجلترا على الاستزادة من مادته العلمية، على نحو ما شرحت آنفًا في سياق اهتمامي بعلم النفس التحليلي ومناقشاتي مع هاردنج في جامعة لندن.

ولأضرب مثلًا أو مثلين لما أسميه التعريب وما أسميه الترجمة وفقًا لما اتفقت عليه جماعة العلماء ممثلة في الجامعة ومجمع اللغة العربية، وهو ما شاعت الإشارة إليه باسم «المجتمع العلمي». فأما التعريب فهو كتابة المصطلح أو الاسم الأجنبي بحروف عربية، وذلك إمَّا حين لا يوجد مقابلٌ في العربية، كالأكسجين والهيدروجين، وإمَّا حين توجد ترجمةٌ مطوَّلةٌ يصعب تداولها على الألسنة في السياقات العلمية التي تقتضي تكرار المصطلح، ومثالها الميريولوجيا mereology؛ أي فهم الجزء على ضوء الكل، أو فهم الكل على ضوء الجزء؛ فالتعريب هنا فيه توفير للكلام والشرح، خصوصًا إذا استخدم اللفظ تمييزًا أو حالًا. وأخيرًا قدَّم لنا أحمد زايد مصطلح «أركيولوجيا» archeology معرَّبًا،

ولا شك أنه سوف يلقى الترحيب؛ لأنه يجنِّب الكاتب تكرار «علم الآثار» بهذه الصيغة، متحايلًا؛ حتى يتجنب استعمال اللفظ تمييزًا أو حالًا، وذلك قياسًا على تعريبنا الكثير من أسماء المباحث العلمية disciplines مثل البيولوجيا (علم الأحياء) فاللفظ الأجنبي قد يشتمل على معانٍ يصعب نقلها إلا بالترجمة المطولة بالعربية؛ فالجغرافيا تعني حرفيًّا رسم الأرض، ولكنَّها — كما هو معروف — علمٌ ذو شعابٍ كثيرة، ربما ضمت الجيولوجيا (ولها أيضًا فروعها) والسكان والمدن وهلم جرًّا. بل إننا نجد من الأيسر أن نشير إلى علم الاجتماع باسمه الأجنبي (سوسيولوجي) في الصياغات التي يتكرر فيها ورود الاسم، مثل علم النفس نفسه؛ إذ يسهل علينا أن نقول: «سيكلوجيًّا» بدلًا من قولنا «من زاوية علم النفس»، وقد سنَّ لنا جيل أساتذتنا هذه السُّنَّة، فتوسعنا فيها؛ إذ عرَّب لويس عوض بعض المصطلحات التي شاع بعضها ولم يشع البعض الآخر، فقد عرَّب scholasticism بأنه الإسكولائية، وهو مذهب أصحاب المدارس الدينية القروسطية؛ [أي في القرون الوسطى من نحت عبد الحميد يونس] الذين يطبقون مبادئ أرسطو، وشاع تعريب عوض، ولكن تعريبه «للهيومانية» humanism لم يشع بسبب وجود البديل العربي وهو «المذهب الإنساني»، والمصدر الصناعي منه (الإنسانية) لا يفي بالغرض؛ لأنه قد يعني الإنسان، وقد يعني صفة الشفقة والرحمة humaneness، وليتنا نقبل تعريب لويس عوض؛ فهو يشير إلى مذهب أوروبي خاص بعصر النهضة، ولم نأخذ به في الشرق عمومًا إلى الآن (انظر المعجم).

وأما الصفات من ذوات المعنى المحدد الذي نستطيع نقله بيسرٍ إلى العربية، ونستطيع أن نفهمه بيسرٍ؛ لأنه يحيلنا إلى ما نعرفه؛ فالأفضل لنا أن نترجمه (انظر الفصل الأول من كتابي عن مصطلحات الفلسفة الوجودية) وأقرب مثالٍ لذلك الصفة resilient التي تفيد المتانة والمرونة معًا، واستخدام كلمتين أو أكثر في نقل معنى كلمة واحدة مقبول في جميع مذاهب الترجمة ومدارسها، فقولك air fare يعني سعر تذكرة الطائرة، فلقد أبدلنا هنا بعض الكلمات، ونبدلها حين يتغير معنى fare في عبارة مثل We were struck by his frugal fare بمعنى دهشنا لتقشفه في الطعام، ولا أريد أن أفيض في هذا المجال، بل أضرب مثلًا أهمَّ من يونج نفسه، وهو مفهوم ما نترجمه بلفظ «التَّفرد» individuation فالترجمة هنا دقيقة وفق الدلالة المعجمية؛ أي الاشتقاقية، ولكن يونج لا يعني بها أن يصبح المرء فردًا أو أن يتفرَّد بمعنى الانفراد بخصائص معينةٍ وحسب، بل يعني بها ما يفيد النضج أو الاكتمال أيضًا، وهو مولعٌ خصوصًا بفكرة الاكتمال التي يسميها wholeness وأحيانًا ما يقول completeness وما أبعد هذا وذاك عن التفرُّد، ناهيك بالكمال!

وأظن أنه من المناسب في هذه المقدمة أن أشرح سبب عدولي عن الترجمة إلى التعريب أحيانًا، على الرغم من تفضيلي للترجمة عمومًا حين يتوافر المقابل العربي، والمثال على ذلك كلمتا أنيما (النفس الأنثى) وأنيموس (النفس الذكر) اللتان أشرت إليهما آنفًا، وما السبب إلا أن يونج كان يعني بهذه وتلك ما يزيد على معنى المقابلات العربية، فهما من اللاتينية، وذواتا معانٍ مركبةٍ. أما المعنى الأول فهو صورة الأنثى التي يحملها الذَّكر في داخله بالفطرة، وفي مقابلها صورة الذَّكر التي تحملها الأنثى في داخلها بالفطرة، وتتعرض هاتان الصورتان للتعديل والاختلاف في مراحل العمر المختلفة. وأما المعنى الثاني (الأقل شيوعًا) فهو العنصر الأنثوي في داخل كل ذكرٍ، والعنصر الذكوري في داخل كل أنثى، وهذان يتغيران أيضًا بفعل عوامل النشأة أو ما نسميه «المجتمع» وحسب؛ فالنَّفس الأنثى عند الطفل هي الأمُّ، رمز الغذاء والحنان والدفء والرعاية، ولكنها تتغير أثناء نموه وقد يؤثر ذلك في المعنى الثاني للأنيما — أي العنصر الأنثوي في داخله — وقد لا يؤثر. ولذلك فإن الكلمة المعرَّبة تسمح لنا بتعديل معناها وفقًا لنظرات الكاتب.

وأحب أن أضيف هنا أنني وضعت ترجماتٍ محددةً تفي بالمعاني التي قصد إليها يونج؛ فهو يشير إلى النفس بالكلمة اليونانية psyche والصفة psychic هو وأتباعه، مفضِّلًا إياهما على mind وmental وذلك، كما يقول ستيفنز؛ لأن الأولى «تشير إلى الجهاز النفسي الكامل، اللاواعي منه والواعي، في حين أن الأخيرة تستخدم في اللغة الشائعة للإشارة إلى جانب العمل النفسي الذي يتسم كله بالوعي» (ص٩). وأما الروح فإن يونج يستخدم في الإشارة إليها كلمة spirit المألوفة، ويقول يونج: إن جدَّه كان من علماء اللاهوت، وكان ذا إيمانٍ عميقٍ بوجود الأرواح من حوله، وكان بعد وفاة زوجته الأولى يستغرق في محادثات مع روحها، وإن زوجته الثانية (جدَّة يونج) كانت تتمتع بالشفافية التي كانت تمكِّنها من مخاطبة الأرواح، ويذكر يونج أنه كان يقيم في طفولته في منزل ضخم يقول أفراد الأسرة إنه «مسكون». وأما الروح في العربية فيرتبط معناها بالتراث الديني؛ فهي كلمة ترتبط في القرآن الكريم بالدلالة على الحياة؛ فالله خلق الإنسان من طين ونفخ فيه من روحه جلَّ وعلا («الأنبياء» ٩، «التحريم» ١٢، «الحجر» ٢٩، «ص» ٧٢، «آل عمران» ٥٩) فهي تقابل المعنى الدقيق لكلمة life والصورة المجازية لها تربطها بالريح spiritus-pneuma-atman في اللاتينية واليونانية والسنسكريتية.

ويخصص القرآن معنًى للروح يفيد جبريل — صلوات الله وسلامه عليه — («الشورى» (٥٢)، «مريم» (١٧)، «النحل» (٢)، «الشعراء» (١٩٣)، «غافر» (١٥)، «المعارج» (٤)،

«النبأ» (٣٨)، «القدر» (٤)). وله صورةٌ أخرى هي «الروح القدس» Holy Ghost «البقرة» (٥٧، ١٥٣)، «المائدة» (١١٠) وتوجد صورةٌ أخرى قد تفيد المعنى الأول أو معنى الرَّوح؛ أي الرائحة؛ مثل الآية الكريمة في سورة «يوسف» (٩٤) و«الواقعة» (٨٩)، ويأمرنا الله أن ننسب كل ما يتصل بالروح بالدلالة الأولى (وربما الثانية) إلى أمر الله، وقد يكون معنى الأمر «الشأن» concern وقد يكون معناه الأمر (مفرد الأوامر) order؛ أي كلمة «كن» فيكون: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢، آل عمران: ٤٧، مريم: ٣٥)، ﴿فَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (غافر: ٦٨) ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (الأنعام: ٧٣).

ويلتقي معنى الروح بدلالة الخلق للحياة (المعنى الأول) بالدلالة الرئيسية الأولى لكلمة الروح في العربية المعاصرة، ولنا أن نعتبره المعنى البيولوجي المرادف للحياة، وهو المعنى الذي نقصده حين نقول: «أسلم فلان الروح» s/he gave up the ghost أو «صعدت روحه إلى بارئها»، ويكثر هذا الاستعمال في العاميات العربية. وأما المعنى الثاني فهو مشتق من هذا ويفيد أن للروح وجودًا مستقلًّا عن الجسد، وهو ما يشير إليه مترجما أحد كتب يونج المبكرة نسبيًّا وعنوانه: «الإنسان الحديث باحثًا عن روح»، والمترجمان هما و. س. ديل Dell وكاري ف. بينز Baynes وهما يجمعان فيه عدة محاضراتٍ ألقاها يونج بالألمانية، ويقولان في تصديرهما إن عمل يونج حتى ذلك الوقت (عام ١٩٣٣م) كان يقصد إلى الجمع بين الجسد والروح، والمعنى هنا قريب من النفس، ويقول ستور Storr إن يونج لم يجد في الإنجليزية مرادفًا دقيقًا للكلمة الألمانية Seele التي جرت العادة على مرادفتها بكلمة soul [الروح/النفس] فاضطر إلى استعارة الكلمة اليونانية psyche (ص٤٢). ولكنَّ للروح معنًى ثالثًا متصلًا بهذا أيضًا، وهو ما يقول لنا يونج إنه كان شائعًا في محيط الأسرة؛ فالروح هنا قد تشمل أرواح الموتى التي تظل موجودةً في هذا العالم ونسميها أشباحًا ghosts، ولها صلة واضحة بالألمانية Geist التي قد تعني الروح أو النفس أو الذهن، وأما أشباح الموتى فيشار إليها باسم «الأرواح والأشباح» spirits and apparitions وكان من أفراد أسرة يونج، كما ذكرت، المؤمنون بقدرة بعض نساء الأسرة على استحضارها conjure up، وكانت هذه الطاقة تسمَّى الشفافية الروحانية clairvoyance التي كانت تنسب لجدة يونج. وللقارئ الذي يبتسم ساخرًا من هذه الآراء أقول: إن عددًا كبيرًا من الناس في أيامنا هذه يؤمنون بقدرة الوسطاء [الوسيط medium] في جلسات خاصة seances على الاتصال بأرواح الموتى، وتوجد في أمريكا جمعيات خاصة

لما يسمَّى «علم النفس الروحاني» paranormal psychology ولهم مجلاتهم الخاصَّة، وبرامج تليفزيونية يسجلون فيها وجود الأشباح بأجهزة إلكترونية بالغة الدقة. [انظر كتاب البحوث الروحانية التجريبية (١٩٦٣م) للمؤلف روبرت هـ. توليس Robert H. Touless (١٨٩٤–١٩٨٤م)، أستاذ علم النفس والروحانيات في جامعتَي مانشستر وجلاسجو، والذي اشتهر بكتابه عن الفكر السديد].

وفي إطار المعنى الثالث توجد للروح دلالةٌ تفيد كل ما خفي عن الحواس suprasensuous مثل الجن، فمادة «الجن» في اللغة تفيد الخفي أو الخبيء، وهذه كائنات روحية غير مرئية، تضم المؤمنين والكفار من العفاريت، ولكنها تضمُّ في التراث الأوروبي فئاتٍ أكثر كثيرًا مما يشمله تراثنا، فلديهم الجنيات الصغيرات fairies وأنواعٌ متعددةٌ من الشياطين الصغيرة goblins وelves وpixies إلى جانب الشياطين المعروفة devils بطبيعة الحال. وقد يشار في الإنجليزية بألفاظٍ كثيرةٍ إلى هذه الكائنات مثل sprites وspectres وphantoms وما إلى ذلك بسبيل، ويتوسل الشعراء والأدباء بصور هذه الكائنات للرمز إلى القوى الخفية التي تحرك العالم الخبيء وتصاحب البشر في رحلة الحياة.

وأما المعنى الرابع فهو مجازيٌّ، أو قل إنه حدسيٌّ؛ مثل إشارتك إلى روح العصر spirit of the age التي كان وليم هازليت الناقد الإنجليزي، كما سبق أن ذكرت، أوَّل من أدخلها في اللغة ترجمة للكلمة الألمانية Zeitgeist، وكان الأصل المجهول فيها التمييز الذي وضعه «كانط»، الفيلسوف الألماني، بين الظاهر والباطن، أو بين المحسوس والمفهوم حدسًا، واستعمل «كانط» لهما لفظتين يونانيتين هما phainomenon اسم المفعول من الفعل phainesthai بمعنى يظهر، وهي التي تحولت إلى اللاتينية phaenomenon فجاءت بالإنجليزية phenomenon بمعنى الظاهرة، واشتق في مقابلها من اللاتينية numenus الاسم وnumen الذي كان يعني الروح أو القوة الحيوية التي تسكن مكانًا ما أو شيئًا ما، ومنها أتى يونج بلفظة numinosum التي يعني بها أية سلطة تتحكم داخليًّا في الشخص، كالعقيدة أو العاطفة المشبوبة. والواضح أن هذا المعنى المستقى من الأساطير الرومانية (لأن numen كان عند الرومان ربًّا) لا يرتبط إلا مجازًا بمعنى الروح الذي نحن بصدده، كما يستخدم يونج اللفظة اليونانية nous في الإشارة إلى الروح أو النفس، وإن كان معناها في الإنجليزية الحديثة الحصافة والذكاء (أو «الفهلوة» بالعامية).

ويختلف معنى النفس أيضًا في اللغة التراثية واللغة المعاصرة، مثلما يختلف ويتشعب معنى الروح، ولكنَّ النفس أكثر شيوعًا على المستويين اللغويين؛ فالروح ترد بجميع

صيغها ٢٦ مرة في القرآن الكريم، مقابل ٢٩٥ مرة تقريبًا للنفس بجميع صورها، وأكثرها شيوعًا هو الدلالة على الشخص person أو ما نسميه اليوم «الذات» subject وself؛ إذ ترد بهذا المعنى مفردة ٦١ مرة ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ١٨٥)، و﴿خلقكم من نفسٍ واحدةٍ﴾ (النساء: ١)، و﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا﴾ (المائدة: ٣٢) وهلم جرًّا، ويقول المفسرون إن هذا المعنى يختلف عن أي معنى من المعاني السابقة للروح؛ فهو يقترب من معنى الإنسان man.

وللنفس معنًى ثانٍ أقلُّ ورودًا يفيد ما نسميه السريرة inner mind والألمانية inner ومشتقاتها مثل innerlicht؛ أي الدخيلة، وقد قلت آنفًا إن يونج كان يفضل psyche في الإشارة إلى النفس؛ لأن mind تعني جانبًا من العمل النفسي يقوم كله على الوعي، حسبما يقول ستيفنز، والواقع أنها تستخدم في اللغة الشائعة في الإشارة إلى النشاط العقلي أو الذهني، وهو ما يختلف عن العقل بمعنى المنطق reason، وأما النفس العربية فإن معناها الثاني المقصود يقترب لا من الوعي فقط consciousness بل من الضمير conscience أيضًا، كقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ (الأعراف: ٢٠٥) ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ﴾ (الأحزاب: ٣٧) ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (المائدة: ١١٦) و﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ (طه: ٦٧) وهكذا، في آيات أخرى.

وللنفس معنًى ثالثٌ يقترب من الروح بمعناها المذكور آنفًا، وهي توازي من ثم soul وself الإنجليزيتين، مثلًا: ﴿وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ (الصف: ١١) و﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ (التوبة: ١١١) ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ (الكهف: ٥١) وهو المعنى الذي يؤكد ستيفنز أنه قائم عند يونج، وهو يفرق تفريقًا دقيقًا بين self وsoul (ص٤١) على نحو ما سوف أشرحه في المعجم، وإنما أردت من هذه الملاحظات أن أبين درجة التداخل فيما بين هذه المصطلحات ذوات المعاني المجردة، ومدى التعميم والتخصيص في استعمالات فرويد ويونج لهذه المفردات، فللنفس بالمعنى الذي يستخدمانه دلالةً على جماع النوازع والرغبات والميول والشهوات التي يقسمها فرويد بين «الأنا» ego والأنا العليا superego والأنا السفلى id [أو libido] وقد يقرؤها أحدنا بمعنى يقترب من الذات self وحسب في اللغة العامة، أو subject في اللغة الاصطلاحية؛ إذ نجدها في الآيات التي تشير إلى ما تشتهيه الأنفس «الزخرف» (٧١)، ﴿وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ (النجم: ٢٣)، وفي ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف: ٥٣)، و﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)،

و﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا﴾ (النساء: ٤)، وهي من المعاني التي نجدها عند فرويد ويونج.

فإذا نظرنا إلى تواتر ورود هذه الدلالات المتباينة على تقاربها في القرآن الكريم، وجدنا أن المعنى العام للنفس الذي أشرت إليه أولًا، ويقترب من معنى الإنسان حين يكون مفردًا يرد ٦١ مرة، ومتصلًا بضمير جمع المخاطب (أنفسكم) ٥٥ مرة، وبضمير جمع الغائب (أنفسهم) ٩١ مرة، وبضمير المفرد الغائب (نفسه) ٤٠ مرة. وفي جميع هذه الحالات يبرز اتساق المعنى مع الدلالة الحديثة للذات subject أو self والدلالة التقليدية للنفس في اللغة، وهذه الأخيرة هي التي تعني الإنسان وحسب man؛ أي أحد أفراد الجنس البشري.

وأحب أن أشير قبل حديثي عن منهجي في هذا الكتاب إلى أن المعاني الحديثة في اللغات الأوروبية تستغل الكلمات المشتقة من اليونانية واللاتينية في الإشارة إلى معانٍ متخصصةٍ تبتعد قليلًا أو كثيرًا عن المعاني التراثية المشار إليها، فقد تأتي بألفاظ مشتقة من psyche التي ترادف النفس soul/self بصفة تجعلها أقرب إلى الروح، وهي psychic التي تعني «الروحي»، ولكن ضرورة التمييز بينها وبين spiritual تقتضي اشتقاق صيغةٍ عربيةٍ متميزةٍ، وهي الصفة التي تتكون بإضافة ياء النسب؛ أي «روحاني» التي أصبحت معادلة لكل من psychic وpsychical؛ ومن ثمَّ اكتسبت المعنى الذي تحمله كل من هاتين الكلمتين؛ ألا وهو القدرة الخارقة على استشفاف حقائق خبيئةٍ، وخصوصًا قدرة الحدس intuition على الوصول إلى ما لا تدركه الحواسُّ، أو ما لا يهتدي إليه العقل reason أو التحليل العقلاني rational analysis أو ما أسميته «العقلنة» ratiocination في غير هذا المكان من هذا الكتاب. لكنني لم أغير ما جرى العرف عليه من ترجمة personality بالشخصية، واحتفظت بالنفس لـ psyche وللذات بـ subject وللأنا بـ ego وللظل بـ shadow وأما self فكان الدارسون أحيانًا يوازونها بالنفس وفقًا للاستعمال الشائع أو بالذات حسبما شاع أيضًا عند يونج بصفة خاصة، وأما الهُوَيَّة (المصدر الصناعي من هو أو هي) فهي identity، وأما معناها الذي يفيد «التطابق» في اللغة العامة، والاشتراك في الماهية في المصطلح الفلسفي؛ فهو «التماهي»، وأحمد الله على أنه شاع ولم يعد عسير الفهم كما كان قبل خمسين عامًا على الأقل.

فأما منهجي في الكتاب فأتَّبع فيه منهجي في تقديم المصطلحات في سياق نشأتها وتطورها وتهذيبها refining، بحيث يؤدي السياق إلى إيضاح الدلالة المقصودة، إلى جانب ما اتفق المجتمع العلمي على ترجمته أو تعريبه منها، فإذا وجدتُ اختلافًا في التفسير

رصدته، مدافعًا عما أراه أقرب لعمل يونج على امتداد حياته، منطلقًا من كتابه: «ذكريات وأحلام وتأملات»، والذي يعتبر سيرته الذاتية — وإن كانت قد سجلتها ونظَّمتها وأعدَّتها للنشر أنيلا جافا Aniela Jaffé [ت. ١٩٩١م]، والتي شاركته العمل في عيادته النفسية وصاحبته وسجلت أحاديثه التي اتخذت شكل السيرة الذاتية باللغة الألمانية في السنوات الخمس الأخيرة من حياته، ثم ترجمها ريتشارد وينستون Winston وزوجته كلارا، ونشراها حالما توفي عام ١٩٦١م، ثم عادت المحررة «جافا» إليها وأدخلت بعض التعديلات الشكلية، ونشرتها من جديد عام ١٩٧٣م، وقد ألحقت بالكتاب معجمًا صغيرًا، تستند فيه إلى ألفاظ يونج نفسها، والنسخة التي عندي صادرةٌ عام ١٩٨٩م. وبالإضافة إلى هذا الكتاب، اتبعت أسلوب الباحثين الذين قدموه إلى قراء الإنجليزية في سياقه التاريخي، ومن أهمهم أنطوني ستيفنز في كتابه عن يونج (١٩٩٠م) وكتابه الآخر الصغير عنه (ما قلَّ ودلَّ عن يونج) (١٩٩٤م) وكتاب أنطوني ستور بعنوان «يونج» (١٩٧٣م) وهؤلاء جميعًا يتبعون التسلسل الزمني لفكر يونج ونظرياته وكتاب العلامة الشهير مري ستاين Stein بعنوان خريطة الروح عند يونج (١٩٩٨–٢٠١٠م)، وهي كتب حافلة بالمصطلحات المشروحة وذات الفائدة، ولكنني استعنت ببعض ما كتبه يونج نفسه عن أهمِّ موضوعاته، ويبرز من بين كتبه في نظري عدة كتب، الأول: «الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي»، من ترجمة ر. ف. س. هل Hull ١٩٥٩م (الطبعة الأولى، وعندي الطبعة العاشرة (١٩٩٠م)) ويتضمن معظم ما كتبه يونج عن هذين الموضوعين، والثاني هو: «مختارات من كتابات يونج» من ترجمة هل Hull نفسه، وإن كان الذي اختارها وقدمها في ٦٥٠ صفحة، ناقدٌ مرموقٌ هو جوزيف كامبل Campbell (١٩٠٤–١٩٨٧م) وكتاب الأنماط السيكلوجية (١٩٢٦م) الذي يضم تعريفاتٍ وضعها يونج نفسه، والكتاب الأحمر (٢٠٠٩م) واللذين أهدتهما إليَّ الأستاذة الدكتورة سحر صبحي عبد الحكيم، زميلتنا في قسم اللغة الإنجليزية، فلها مني جزيل الشكر. كما أهتدي في المعجم الحالِّي، إلى جانب كتب أخرى كتبها يونج، بكتابٍ عنوانه: «معجم نقدي مختصر للتحليل عند يونج»، (١٩٨٦م) (١٩٩٦م)، من وضع ثلاثة من كبار المتخصصين في يونج؛ وهم أندرو صمويلز، وبني شورتر، وفريد بلاوت، إلى جانب كتب أخرى تتعلق بقضايا متخصصة أذكرها في سياقاتها.

وأودُّ أن أكرر في ختام هذه المقدمة أن معظم كتابات يونج الألمانية التي تُرجمت إلى الإنجليزية في حياته قد راجعها بنفسه، وكان مترجموه يعملون بتعاون وثيق معه، وأما ما كتب عنه بالإنجليزية فهو من وضع المؤلفين أنفسهم ويتحملون مسئوليته مهما

يكن إخلاصهم لمبادئ هذا العلَّامة، وأنا أشير في ذيل كلِّ مقتطفٍ مترجمٍ إلى أصل النصِّ، وللقارئ أن يرجع إلى قائمة المراجع إذا أراد، ولعلي بهذا أسدِّد دَينًا هائلًا أحمله إلى الدكتور مصطفى سويف، ولعلي أساعد القارئ العربي أيضًا على معرفة العلامة يونج معرفة أكبر.

الفصل الأول

نظرة عامَّة إلى حياة يونج

(١) النَّشأة والحياة الرُّوحيَّة

ولد كارل جوستاف يونج عام ١٨٧٥م في قرية كيسفيل Kesswil على الشاطئ السويسري من بحيرة كونستانس Constance التي تقع على الحدود ما بين سويسرا وألمانيا (حيث تسمَّى بحيرة بودينسى) والنمسا، وكان الابن (الذَّكر) الوحيد لوالده الذي كان يدعى يول أخيليس يونج (١٨٤٢–١٨٩٦م) وكان يعمل كاهنًا في الكنيسة المحلية، وكانت والدته — واسمها إميلي — الابنة الصغرى لأستاذ اللغة العبرية صمويل يرايزفيرك Preiswerk (١٧٩٩–١٨٧١م) الذي علَّم يول يونج (والد كارل) اللغة العبرية أثناء دراسته اللاهوت، وكان هذا الجدُّ يؤمن إيمانًا عميقًا بالمذهب الروحاني الذي أشرت إليه في المقدمة، فكان يخاطب روح زوجته الأولى بعد أن توفِّيت كما كانت زوجته الثانية تتمتع فيما قيل بالشفافية اللازمة لمخاطبة أرواح الموتى، إلى جانب غيرها من أفراد الأسرة، وهو ما كان له تأثيرٌ كبيرٌ في يونج أثناء طفولته؛ إذ شغلته القضايا الدينية طول عمره، وأما جدُّه لأبيه فكان اسمه كارل جوستاف أيضًا، وكان من الشخصيات البارزة في مدينة بازل؛ إذ كان طبيبًا يمارس المهنة حتى وفاته، كما كان رئيسًا لجامعة بازل، ومؤلفًا للعديد من المسرحيات والكتب العلمية. ويقول الباحثون إن تأثير هذا الجدِّ هو الذي دفع يونج إلى دراسة الطب، ولا شك أن اهتمام هذا الجدِّ بالطب النفسي كان من العوامل التي أثرت في الميول اللاحقة لدارس الطبِّ، وأودُّ أن أقدم بعض التعريفات المتفق عليها في هذا المجال قبل مواصلة سرد أحداث حياة يونج.

أمَّا الطبيب النفسي psychiatrist فهو طبيبٌ متخصصٌ في علاج الأمراض النفسية بجميع أنواعها، والمثال عليه ديفيد ستافورد — كلارك (١٩١٦–١٩٩٩م) البريطاني الذي اكتسب شهرة واسعة في الستينيات بسبب جهوده لتقريب مفاهيم الطب النفسي من أذهان العامة، والذي وضع كتابًا عنوانه: «الطب النفسي» (١٩٦٨م) يقول فيه بالصلة الوثيقة بين العلل النفسية والعلل الجسدية.

وأما المحلل النفسي analyst فهو المعالج الذي قد يتمتع بمؤهل طبي وقد لا يتمتع به، ولكنه يركز عمله على دراسة مجموعة واحدة من الاضطرابات النفسية؛ أي ضروب العصاب neuroses من خلال الدراسة الطويلة والدقيقة (والمضنية) للعمليات النفسية التي يجري معظمها في اللاوعي، وهو العمل الذي مارسه فرويد ويونج وغيرهما ردحًا طويلًا من الزمن.

وأما العالم النفسي psychologist فهو صاحب علمٍ بحتٍ يدرس جميع الأحوال أو الحالات النفسية، وكلَّ أشكال السلوك عند الأسوياء وغير الأسوياء، وعند البشر أو عند الحيوان. وقد يتخصص في فرع من فروع علم النفس الكثيرة، وقد يحقق ذيوع الصيت في أحدها، من دون أن يطغى ذلك على تخصصه العلمي الشامل.

وانتقلت الأسرة من القرية المذكورة إلى بلدة لاوفن Laufen القريبة من شلالات نهر الراين، وكان عمر يونج لا يتجاوز ستة أشهرٍ، ثم انتقلت عندما بلغ الرابعة إلى بلدةٍ بالقرب من بازل، أصبحت الآن من ضواحيها، وتدعى كلاين-هيونجين، حيث أقام أفراد الأسرة في منزل كبير قديم تابع للكنيسة؛ إذ كان والد يونج (يول) مكلفًا بعمل إضافي إلى جانب إلقاء المواعظ ومساعدة أفراد البلدة الذين يؤمون الكنيسة، ألا وهو الإشراف «الديني» على المرضى النفسانيين في مستشفى فريدمات Friedmatt للأمراض النفسية، والتحق كارل الصغير بمدرسة القرية، ثم التحق بمدرسة بازل التي تؤهل الناجحين للالتحاق بالجامعة، وكانت تسمى «جمنازيوم» (التي تطلق أيضًا على مكان الألعاب الرياضية) وكان ذلك في عام ١٨٨٤م الذي ولدت فيه أخته جيرترود. ونجح كارل في الالتحاق بالجامعة حيث بدأ دراسته للعلوم الطبيعية والطب.

وأودُّ أن أتوقف عند حدث يرويه يونج في الفصل الثالث من سيرته الذاتية: «ذكريات وأحلام وتأملات» (ص٨٤–١١٣) وذلك عند تفسير اختياره للطب النفسي موضوعًا للتخصص، وتفسير العنوان الغريب الذي اختاره لرسالة الدكتوراه وهو «عن علم النفس وعلم الأمراض فيما يتعلق بالظواهر الخارقة المزعومة: دراسة في الطب النفسي» (١٩٠٢م).

ويتلخص ذلك الحدث في وقوع أحداث غامضة في المنزل، وكيف دعاه أفراد الأسرة إلى حضور جلسات تحضير الأرواح من خلال فتاةٍ تقوم بدور الوسيط، وبعد عامين من التجارب التي أدرج يونج تفاصيلها وملاحظاته عليها في رسالته، واكتشف أن الفتاة «الوسيط» تحاول «ابتكار» الظواهر الخارقة بالمكر والخداع، فقرر عندها التوقف عن التجارب قائلًا إنه اكتشف كيف تولد ما يسميها «الشخصية الثانية» ويعني بها الذات self التي يقول إنها قائمة في كلٍّ منَّا من البداية للنهاية ولكنها لا تستطيع تحقيق «ذاتها» إلا بفضل تدخل «الأنا» ego المصاحبة لها في رحلة الحياة، وهي التي يسميها «الشخصية الأولى» ويعلق على ذلك قائلًا إنه اكتشف كيف تتكون هذه الذات وكيف تدخل وعي الطفل، ثم تتكامل معه أخيرًا. وهكذا أحس أن هذه الخبرة قد أقنعته بإمكان وضع نظرة سيكلوجية خاصة به، وأنها قد أكسبته بعض الحقائق الموضوعية، ولكن الأساتذة الذين كانوا يدرِّسون له الطب النفسي لم يساعدوه على حسم اختيار مستقبله العملي والعلمي، حتى آن له أن يدرس الكتاب المقرر في الطب النفسي الذي وضعه كرافت–إبنج Kraft–Ebing [الطبعة الرابعة ١٨٩٠م]. ويقول يونج:

بدأت بالتصدير معتزمًا أن أرى كيف يقدم الطبيب النفسي موضوعه … ولا بدَّ لي أن أوضح أن الطب النفسي كان محتقرًا بصفة عامة في عالم الطب. فلم يكن أحدٌ يعرف عنه شيئًا في الواقع، ولم يكن يوجد شكلٌ من أشكال علم النفس يعتبر الإنسان كائنًا كلِّيًّا ويدرج الأحوال المرَضية في الصورة العامة، فمدير المستشفى كان حبيسًا بها مع المرضى، وكانت المؤسسة نفسها معزولة عن المدينة وتقع على مشارفها. ولم يكن أحدٌ يحب أن ينظر إليها … وكان المرض النفسي يعتبر مرضًا لا يرجى منه شفاءٌ بل يعتبر مهلكًا، وكان يلقي بظلاله على مهنة الطب النفسي أيضًا. وكان الطبيب النفسي يعتبر «كائنًا» عجيبًا في تلك الأيام، كما تعلمت من خبرتي الشخصية.

بدأت بالتصدير فقرأت ما يلي: «من المحتمل أن غرابة الموضوع وعدم اكتمال تطوره هما سبب اصطباغ الكتب الدراسية في الطب النفسي بصبغة ذاتية إلى حدٍّ ما»، وبعد بضعة أسطر قال المؤلف إن ضروب الذُّهان psychoses تعتبر «من أمراض الشخصية». وفجأة تسارعت خفقات قلبي، واضطررت إلى الوقوف ونشق أنفاسٍ عميقةٍ: كانت شدة انفعالي قد بلغت أوجها؛ إذ أضاء خاطري بارقٌ أوضح لي أن الهدف الممكن الوحيد أمامي كان الطب النفسي؛ ففي هذا

> المجال وحده يمكن للتيارين اللذين يمثلان ما أهتمُّ به أن يتدفقا معًا، وأن تشقَّ مياههما مجرًى موحَّدًا، فهنا كان المجال التجريبي المشترك الجامع بين البيولوجية والروحية، وهو الذي بحثت عنه في كل مكان ولم أعثر عليه في أي مكان. وهنا وجدت، أخيرًا، موقع الصدام بين الطبيعة والروح في الواقع الفعلي.
>
> كان انفعالي قد اشتدَّ عندما تحدث كرافت-إبينج عن «الصبغة الذاتية» لكتب تدريس الطب النفسي، فقلت في نفسي إن الكتاب يعتبر إلى حدٍّ ما اعترافًا ذاتيًّا للمؤلف. فهو يقف بانحيازه المحدد، وبكيانه كله، خلف الطابع الموضوعي لخبراته ويستجيب إلى «مرض الشخصية» بكل شخصيته الخاصة، ولم أكن قد سمعت شيئًا شبيهًا بهذا قط من المعلم في العيادة.
>
> (يونج: ذكرياتٌ وأحلامٌ وتأمُّلاتٌ ص١٠٨–١٠٩)

وكان يونج بعد أن تخرج في عام ١٩٠٠م، في جامعة بازل، قد أصبح أثناء إعداده رسالة الدكتوراه مساعدًا للأستاذ المرموق يوجين بلاولر Bleuler، وكان من أشهر علماء الطب النفسي آنذاك، في مستشفى برغولزلي Burghölzli للأمراض النفسية، وهي التي كانت قد اكتسبت ذيوع الصيت على المستوى الدولي باعتبارها عيادة الطبِّ النفسي التابعة لجامعة زيوريخ. وبعد حصوله على الدكتوراه قضى عدة سنوات يعمل فيها محللًا نفسيًّا، وتمكن فيها من وضع اختبار تداعي الألفاظ word-association test الذي أثبت وجود ما أسماه المركَّبات اللاواعية unconscious complexes وطرائق عملها، وفي غضون ذلك، وقبل تعرُّفه إلى فرويد عام ١٩٠٩م، كان قد تزوج في عام ١٩٠٣م من فتاةٍ تدعى إيما راوشنباخ Emma Rauschenbach (١٨٨٢–١٩٥٥م) وكانت ابنة لأحد رجال الصناعة الأغنياء، وما إن حلَّ عام ١٩٠٥م حتى كان قد حصل على وظيفة محاضر في الطب النفسي في جامعة زيوريخ، وأصبح عضوًا في هيئة كبار الأطباء في مستشفى برغولزلي. وكان «اختبار تداعي الألفاظ» الذي وضعه يونج يعتبر تطويرًا للاختبار المماثل الذي كان فرانسيس جولتون Galton قد وضعه في ثمانينيات القرن التاسع عشر، كما ذكرت في المقدمة، محاولًا الاستناد إلى نتائجه في تحديد مستوى ذكاء الأفراد، وكان هذا العلَّامة (وهو ابن عم تشارلز داروين صاحب نظرية النشوء والارتقاء) عالمًا من علماء الرياضيات تخصص في الإحصاء، بل إنه غامر بإقامة مختبر مجهَّز بالآلات التي كان يزعم أنها تقيس قدرات الإنسان، وكان اسمه مختبر قياس الذكاء البشري anthropometric في لندن

عام ١٨٨٤م، ولكن المغامرة لم تنجح، فأحيا يونج الفكرة بعد أن وضع لها قواعد صارمةً وضوابط وروابط فاستطاع تحقيق النجاح ونشر أبحاثه الأولى في عام ١٩٠٦م، ثم اتصل بالعلَّامة سيجموند فرويد، في فيينا، وزاره في مارس ١٩٠٧م. وتستشهد جميع الكتب التي كُتبت عنهما (فيما أعلم) بقوله إنهما قضيا ثلاث عشرة ساعةً متواصلةً في المناقشة دون انقطاع؛ إذ كان كلٌّ منهما مبهورًا بصاحبه. وبعدها استمر تعاونهما في العمل بالمراسلة أساسًا، (وسوف أعود إلى ذلك كله فيما بعد).

(٢) الانفصال عن فرويد

والمعروف أن فرويد كان قد وضع أسُس التحليل النفسي، وكان يونج معجبًا بعلم فرويد الغزير ومنهجيته الصارمة، وكان فرويد يرى في يونج الذي يصغره بما يقرب من عشرين عامًا الوريث الذي سيحافظ على لواء التحليل النفسي خفَّاقًا وسينشره في الآفاق، ولم يكن يونج آنذاك قد استكمل نظريات علم النفس التحليلي التي اشتهر بها، فكان معجبًا وحسب بعمل فرويد، ولكنه ظل مستمسكًا باختبار تداعي الألفاظ، وعندما رحلا معًا إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٠٩م، بدعوة من جامعة كلارك في مدينة ووستر في ولاية ماساتشوستس، تحدث كل منهما في محاضراته عن موضوعه الأثير. وكانا أثناء الرحلة البحرية الطويلة لا يتوقفان عن النقاش وتحليل أحلامهما. وفي العام التالي أُنشئت الجمعية الدولية للتحليل النفسي، وأصبح يونج رئيسًا لها، حتى عام ١٩١٤م، وكان قد أنجب خمسة أطفال من زوجته، وبدأ يتبين أن التحليل النفسي لم يكن مجاله المفضَّل، فاستقال من رئاسة الجمعية، ومن العمل بالتدريس في جامعة زيوريخ، ومن ممارسة التحليل النفسي في مستشفى برغولزلي، وقرر أن يتوفر على بحوثه الخاصة في عيادته، والإقامة في منزله بجوار البحيرة.

ويختلف الباحثون في أسباب الاضطراب النفسي الذي أصابه في الفترة من ١٩١٤–١٩١٨م، فيصفه بعضهم بأنه كان ناشئًا من «أزمة منتصف العمر»، ويقول آخرون إنه كان انهيارًا نفسيًّا، أو حالة ذهان، أو حالة «مرض خلَّاق»، أو كان إدراكًا منه للرسالة العلمية التي كلَّفه القدر بحملها إلى الناس. ويقدم ستور في كتابه يونج (١٩٧٣م) تفسيرًا يشاركه فيه بعض النقاد؛ إذ يستند فيه إلى سيرته الذاتية، حيث يشير يونج إلى تلك الفترة (اعتبارًا من ١٩١٣م) بأنها كانت تمثل بداية «قلق داخلي»؛ إذ يقول: «ولا أبالغ إن قلت إنني أحسست بفقدان اتجاهي». و«بأنني معلق في الهواء» وبدا له أن إحساسه بالقهر في

خريف عام ١٩١٣م لم يكن نابعًا من حالةٍ نفسيةٍ وحسب بل من أوضاعٍ عمليةٍ (ذكريات وأحلام وتأملات ١٧٠) ويقول ستور إن يونج لم يكن يُرجع اضطرابه إلى شيء داخلي بل إلى خلل في العالم الخارجي (ص١٤)؛ ومن ثمَّ يقول إنه كان نابعًا من أزمة انفصاله عن فرويد، بسبب تأكيد فرويد لعامل الكبت repression في حالات الهيستيريا؛ (الهرع hysteria)؛ أي إن الشخص يستبعد من الوعي كل أفكار أو مشاعر لا تستسيغها الأنا الواعية، ويلقي بها في اللاوعي. ويقول فرويد إن هدف التحليل النفسي هو نقل «المكبوت» في الأنا السفلى id إلى الأنا ego وكان يونج يدرك صحة القول بالكبت باعتباره آليةً نفسيةً، ولكنه كان يولي أهميةً أكبر للتفتيت والانقسام داخل النفس، وكان يميل إلى اعتبار الأقسام المنفصلة شخصياتٍ بديلةً، تكاد تصل أهميتها إلى مستوى أهمية الأنا، بل وتتمتع بالقدرة على السيطرة على الذات بدلًا من الأنا ويقول ستور:

> كان الأطباء النفسانيون في القرن التاسع عشر مولعين بحالات «تعدد الشخصية» وكانوا يشجعون مرضاهم المصابين بالهيستيريا على مواصلة تكوين شخصيات بديلة من خلال الاستخدام غير الحصيف للتنويم المغناطيسي. وسرعان ما تخلى يونج، مثلما تخلى فرويد، عن أسلوب التنويم، ولكنه استمر في اعتبار أن «الأنا» أقرب إلى كونها «شخصيةً» واحدةً من بين عدة شخصياتٍ، من كونها الكيان أو الجانب الرئيسي الذي ينبغي اعتبار كلِّ الجوانب الأخرى للشخص ثانويةً بالقياس إليه. وقد يلجأ المرء إلى التبسيط المخلِّ فيقول: إن الاهتمام الأول لفرويد كان اكتشاف الأسرار، وإن اهتمام يونج الأول كان تحقيق التصالح بين «الشخصيات» المتصارعة داخل النفس.
>
> وقد أدت الخبرة الإكلينيكية التي اكتسبها يونج إلى تدعيم توكيده للتفتيت والانقسام ... ففي مستشفى برغولزلي برز اهتمامه بالشيزوفرينيا schizophrenia [الفصام الذي يعني تهرؤ الشخصية] (أو الخرف المبكر dementia praecox كما كان يطلق على هذا المرض آنذاك). فقد لاحظ أن الإصابة بالشيزوفرينيا لا تعني أن المريض قد انقسمت شخصيته إلى قسمين أو أكثر من الأقسام المتميزة بوضوحٍ بل تعني أن شخصيته تفتتت fragmented؛ أي إنها تهرَّأتْ disintegrated لا تفككت وحسب dissociated. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نجد بين الشَّذرات fragments بعض «الأصوات» التي تدل على استمرارٍ من نوعٍ معينٍ يستطيع المعالج أن يقيم حوارًا معه. كما لاحظ يونج

> — مثلما لاحظ كثيرٌ من الأطباء النفسيين العاملين في المصحات النفسية منذ تلك الفترة — أن «الأنا» عند المريض قد تظل سليمةً إلى حدٍّ ما، وإن كانت خفيةً، على امتداد سنوات كثيرة من المرض النفسي المزمن. فإذا حلَّ مرض جسدي بمريض يعاني من الشيزوفرينيا المزمنة، فقد يحدث أحيانًا أن تؤكد شخصيته «السوية» normal؛ أي «الأنا» عنده، سيادتها من جديد؛ ومن ثم فقد يتكلم ويتصرف بالطريقة المعتادة فترةً ما، ثم إذا به ينتكس بعد زوال المرض الجسدي. ويتعذر تفسير هذه الظاهرة على ضوء الخريطة التي وضعها فرويد للأنا، والأنا العليا والأنا السفلى، إلا إذا اعتدنا أن نرى أن «الأنا» يمكن أن تنقسم بسهولة إلى عدد من «الأنوات» وهو ما لم يكن فرويد على استعداد لقبوله، على الأقل في عمله المبكر. (ستور، يونج، ص٨–٩)

وقد يكون ستور على حق في تفسير الاضطراب النفسي الذي أصاب يونج على ضوء قلقه أو حزنه إزاء اضطراره للانفصال عن منهج فرويد، بل والابتعاد عن التحليل النفسي برمَّته، فقراءة سيرته الذاتية تدلُّنا على مدى الحب الذي كان يكنُّه لفرويد، ومدى إحساسه بالألم بسبب انفصاله عنه، ولكننا إذا أنعمنا النظر في العلاقة بين العالمين وجدنا أن بعض النقاد يبالغون في تصوُّر طبيعة العلاقة بينهما، فلا شك أن فرويد كان يرى في يونج أملًا في مواصلة نهج التحليل النفسي الذي وضعه، وكان يعتزُّ (كما يقول ولين وصمويلز وستور) بأن يونج غير يهودي، على عكس الباحثين والدارسين في حلقة فرويد، وكان فرويد لا يحب وصف التحليل النفسي بالمبحث اليهودي، والواقع أن يونج لم يكن تابعًا لفرويد حتى يقال إنه تمرد عليه، بل كانت له خبرته الخاصة القائمة على البحث الإكلينيكي ست سنوات (من ١٩٠٣م إلى ١٩٠٩م) في مستشفى برغولزلي قبل استقالته وتفرغه للبحث في عيادته، على نحو ما أشرت إليه آنفًا، ولكن فرويد لم يعمل في مستشفى للأمراض النفسية إلا فتراتٍ قصيرةً بصفته طبيبًا مناوبًا أو بديلًا لغيره، ولم يكن يهتمُّ بالمرضى المصابين بالذُّهان psychosis ويرى أنهم لا يصلحون للعلاج بالتحليل النفسي؛ إذ كان اهتمامه الأساسيُّ منصبًّا على ظواهر الهيستيريا، ومن بعدها على ظواهر العصاب القهري obsessional neurosis [وهو الاضطراب العصبي الذي يسيطر على المرء ويزعزعه بالوساوس]، على عكس يونج الذي لم يكن يهتمُّ بالعصاب بل بالفصام (الشيزوفرينيا) ولا تكاد تصادف في كتاباته الكثيرة إشاراتٍ إلى حالات عصابٍ من النوع الذي تجده عند فرويد.

وسوف يظل أتباع فرويد على خلاف مع أتباع يونج حول طبيعة العلاقة بينهما، ولكن النظرة الموضوعية تقول، كما يذكر ماجواير McGuire في مقدمته للكتاب الذي نشر فيه الخطابات المتبادلة بين فرويد ويونج (١٩٧٤م)، إن الخطابات تشهد على التأثير المتبادل بين الباحثين، وهو يشير إلى تأثير يونج في نظرة فرويد إلى التحليل النفسي (في المجلد الرابع من أعماله الكاملة، وعنوانه: «فرويد والتحليل النفسي») قائلًا إن مناقشاتهما حول تفسير الأحلام كانت تنبئ منذ البداية عن وجود اختلافٍ، بمعنى أن يونج لم يكن «فرويديًّا مرتدًّا» بل كان منذ البداية يحتفظ لنفسه بنظراته الخاصة عن الإنسان واللاوعي، ولم يعبر عنها التعبير العلميَّ الصريح إلا عام ١٩١٣م؛ أي بعد انفصاله عن فرويد. ويضيف ماجواير قائلًا: إن الخطابات ترهص ببعض ملاحظات فرويد القريبة من تفكير يونج فيما يتعلق بالأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي؛ خصوصًا في أواخر حياته؛ إذ كتب يقول:

> إن الأحلام تكشف عن بعض المادة التي نبعت من الحياة الناضجة للحالم أو من طفولته المنسية، ونحن مضطرون إلى اعتبارها جزءًا من الميراث القديم archaic heritage الذي يأتي به المولود إلى الدنيا، قبل اكتساب أية خبرة خاصة به، وذلك بفضل تأثير أسلافه. ونحن نجد نظيرًا لهذه المادة الخاصة بتطور السلالة البشرية phylogenetic في أولى الأساطير البشرية وفي بعض العادات التي لا تزال موجودةً.
>
> (فرويد: الخطوط العريضة للتَّحليل النفسي، ١٩٦٤م، ص١٦٦–١٦٧)

والمعروف أن فرويد ويونج (بل وآدلر) كانوا يستخدمون الصفة archaic [التي تعني الآن القديم أو المهجور] بمعنى الأزلي primordial وهو المعنى الأصلي في الكلمة اليونانية التي اشتقَّ منها اللفظ وهي الفعل archein بمعنى يبدأ؛ ومن ثمَّ فهو قائم منذ بداية الوجود؛ أي منذ الأزل، وذلك على نحو ما تعني كلمة «القديم» المناهضة «للمخلوق» إبَّان الجدل في العصر العباسي حول القرآن، أقديمٌ هو (أي أزلي) أم مخلوقٌ (فيما يسمَّى محنة خلق القرآن)؟ وكما قلت في المقدمة كان يونج يستخدم تعبير الصور الأزلية حتى ١٩١٢م، ثم اهتدى إلى تعبير الأنماط الفطرية واستخدمها في كتابه الذي كان عنوانه: «سيكلوجية اللاوعي»، ثم غيَّر العنوان إلى رموز التحول، وهو الذي اضطر فيه

إلى التعبير عن اختلافاته مع فرويد، بعد أن ظل يكتمها (مضطرًّا؟) زمنًا طويلًا. ويقول ستور:

> لو طلب مني أن ألخِّص الفرق بين الرجلين في جملةٍ واحدةٍ لأشرت إلى التضادِّ بين قيمهما الأساسية. كان فرويد بلا شك يولي أعظم قيمةٍ لإطلاق الشهوة الجنسية بلذتها الغامرة، ولكن يونج كان يجد أعظم قيمة في الخبرة الدينية الموحِّدة [للذات]. ومن ثمَّ كان فرويد يميل إلى تفسير جميع الخبرات الروحية numinous والخبرات المشحونة عاطفيًّا باعتبارها مستقاةً من الجنس أو بدائل عن الجنس، ولكن يونج كان يميل إلى تفسير كلِّ شيءٍ حتى الحياة الجنسية باعتبارها رمزيةً، قائلًا إنها تتسم بدلالة «روحية» بمعنى أنها تمثل الوحدة غير العقلانية للأضداد، ومن ثمَّ فهي تعتبر رمزًا للاكتمال.
>
> (ستور، يونج، ص١٣)

(٣) الذَّات والعالم

ويجمل بنا أن نلقي نظرةً أخرى على الأزمة النفسية التي مرَّ بها من عام ١٩١٤م إلى ١٩١٨م، والتي اقتبستُ إيضاحًا لها من بعض أقوال يونج في الفصل السادس من سيرته الذاتية، وهو الفصل الذي جعل عنوانه: «المواجهة مع اللاوعي»، كما اقتطفت قول ستور حول نسبة يونج اضطرابه النفسي إلى عوامل خارجيةٍ، معرِّجًا على انفصاله عن فرويد، ولكن قضية «الداخل» و«الخارج» جديرة بالتمحيص في فكر يونج؛ فهو يقول لنا في «ذكريات وأحلام وتأملات» (ص١٧٤)، إنه تعرض لطوفان من الرؤى والأحلام، خصوصًا أحد الأحلام ذات الدلالة الفصامية، وهو «دمار العالم»، ويقول عرضًا إنه كان يعرف ما قاله فرويد عن وجود آثار خبراتٍ قديمةٍ في اللاوعي [تعبير فرويد هو archaic vestiges] وإنه بدأ لعبة تلهيه ببناء «مدينة» صغيرة من الأحجار والرمال على شاطئ البحيرة، ثم يقول إنه كان يحسُّ أن الضغط الذي كان يشعر به في داخله بدأ يتجه إلى الخارج، كأنما كان في الجوِّ شيءٌ ما، وكان ذلك في خريف ١٩١٣م. وفي مطلع عام ١٩١٤م، تعرَّض لرؤى وأحلامٍ جديدةٍ، كان أحدها تجمُّد منطقة اللورين بصقيعٍ وجليدٍ قطبي، قائلًا: إن الحلم تكرر في أبريل ومايو، ثم جاءه لآخر مرَّةٍ في يونيو ١٩١٤م، مضيفًا أنه كان مدعوًّا إلى إلقاء

محاضرة عن «أهمية اللاوعي في العلاج النفسي» في مدينة أبردين في اسكتلندا في يوليو ١٩١٤م، وإن الحرب العالمية الأولى اندلعت أول أغسطس.

كان نشوب الحرب تأكيدًا لما ذكره من أن اضطرابه النفسي، برؤاه وأحلامه، كان إرهاصًا بحدث خارجيٍّ جليلٍ أو اضطرابٍ في الدنيا من حوله، وكان المنطق يقضي بدراسة هذه الدنيا وما يجري فيها ما دامت تبعث إليه الرؤى والأحلام وتؤثر بأسلوب غامض في نفسه، ولكنه يقول:

> في أول أغسطس نشبت الحرب العالمية. فاتضحت لي مهمتي: كان عليَّ أن أحاول أن أفهم ما حدث، وإلى أي مدى اتفقت خبرتي الخاصة مع خبرة البشر جميعًا؛ ومن ثمَّ أصبح التزامي الأول أن أسبر أغوار نفسي. كنت قد بدأت بكتابة التخيلات fantasies التي خطرت لي أثناء لهوي بلعبة البناء، ثم أصبحت أولي لهذا العمل أولويةً على كل شيءٍ آخر.
>
> (يونج: ذكرياتٌ وأحلامٌ وتأمُّلاتٌ، ص١٧٦)

ويرى أحد مترجمي يونج أن التناقض الظاهر هنا دليل على أن يونج لم يكن قد حسم علاقته بالعالم الخارجي، وضعف العلاقة مع العالم الخارجي، كما هو معروف، بادرةٌ من بوادر الذُّهان، وكلام يونج يوحي فيما يوحي به بالضعف المشار إليه، ولكن ستور يقول: إن يونج كان ينظر إلى نفسه وإلى غيره من المفكرين (والفنانين) المبدعين؛ نظرته إلى الأدوات التي توضح للناس نظراتٍ عميقةً، فائقةً أو جديدةً، قائلًا: «كان يونج يعتبر أن الأشخاص الخلَّاقين «يسبقون زمانهم» وأنهم أيضًا على صلة بمصدرٍ للحكمة الفائقة، وهي التي يمكننا أن نشير إليها باسم «اللاوعي الجمعي»، أو، في مرحلة لاحقة، باعتبارها البارئ جلَّ وعلا، صراحةً» (ستور، ص١٤–١٥).

ويؤكد ذلك فحصنا لمسار حياة يونج بعد شفائه من الاضطراب المذكور عام ١٩١٨م، بل وعلى امتداد حياته؛ فالدارس لسيرته الذاتية لن يجد أحداثًا بالمعنى المفهوم، بل يجد تياراتٍ فكريةً وتجارب ترمي إلى اكتساب خبراتٍ خاصَّةً بأعماق حياة الإنسان، في الأديان المقارنة مثلًا، وهي التي درسها فترة طويلة، كما درس الأساطير باعتبارها منجمًا حافلًا بالمعادن الثمينة من الرموز والأنماط الفطرية، ويكفي أن نشير هنا إلى دراسته للغنوصية gnosticism وهي مذهب ديني مسيحي نشأ في القرن الثاني للميلاد، من جذورٍ تضرب في أعماق التراث الإنساني السابق للمسيحية، وكان الغنوصيون يقولون إن العالم يحكمه

رب يسمَّى Demiurge ينفذ إرادة الرب الأعلى وإن المسيح رسولٌ من الربِّ الأعلى ولديه معارف gnosis سريةٌ قادرةٌ على تقديم الخلاص لروح الإنسان، وعلى الرغم من رفض الكنيسة لهذا المذهب المارق؛ فإن يونج كان يرى فيه تعبيرًا يتشبه بالدين وحسب، لكنه يدل على الطبيعة المركَّبة لفطرة الإنسان، وكيف يتدخل فيها اللاوعي؛ أي إن يونج يفسر اضطرابه النفسي بأنه كان «تجربة مع اللاوعي» وهي التجربة التي يقول صمويلز: إنها تؤدي إلى نشدان الصور «المختلفة» لوجود اللاوعي الجمعي مثل الأساطير التي ذكرتها آنفًا، ومثل الخيمياء alchemy وهي الصورة القديمة للكيمياء، وكانت في البداية مشروعًا لتحويل المعادن الوضيعة إلى معادن نفيسةٍ، وعلى رأسها الذهب. ولكن الذي اجتذب يونج إليها طابع ممارستها لا نتائجها، فعندما تبحَّر يونج في تاريخ الخيمياء اكتشف أن تجارب أولئك «الكيميائيين» البدائيين لم تكن تجارب «موضوعيةً» بحتةً، بل كانت تجمع بين الذاتية والموضوعية؛ فالخيميائي يتحول هو نفسه في أثناء محاولته تحويل شيءٍ منحطٍّ إلى شيءٍ ثمينٍ، والتحوُّل هنا نفسي، ويراه يونج في صورة تضافر اللاوعي مع الوعي، وقد أدرجت في الفصل السابع بعض المصطلحات الخيميائية التي يستعملها يونج. والواقع أن يونج لم يتخلَّ عن منهجه العملي الذي يسمَّى التجريبي اصطلاحًا empirical في دراسته للاوعي الجمعي، فقام برحلاتٍ «أنثرويولوجية» إلى الهنود الحمر من قبائل بيوبلو Pueblo) في ولاية نيو مكسيكو بالولايات المتحدة الأمريكية، وأقام فيها فترةً من ١٩٢٤–١٩٢٥م، ودرس فنونها وآدابها، ثم سافر إلى كينيا في شرق أفريقيا، وقضى فترة مع قبائل الغوني Elgony من ١٩٢٥–١٩٢٦م، وكان يسجل ما يشاهد ويسمع، خصوصًا ما بدا له من رموز بشرية عامَّةٍ، كان بعضها ذا شكل هندسي مثل الدائرة والمربع والمستطيل، وهي التي تتداخل في المندلة mandala؛ أي الدائرة السحرية باللغة السنسكريتية (الهندية الأوروبية القديمة) وأهم ما فيها قدرة الرائي على تصوُّر انطلاق المربعات من الدائرة، أو انطلاق الدائرة من المربعات؛ فهي ترمز للذات self في التحليل الذي وضعه يونج؛ ففي جوهرها توجد النفس psyche وقد رأى يونج أن القبائل البدائية تستعملها للإيحاء (دون وعي منهم) بالتكامل أو الاكتمال، وهو اكتمال من نوع خاص؛ لأنه يقوم على الحركة التي يحسُّها الرائي، وكانت الحركة عنصرًا مهمًّا في تصوُّر يونج للنوازع البشرية التي قد تنحرف فتؤدي إما إلى الهيستيريا إمَّا إلى الشيزوفرينيا، أمَّا الهيستيريا فيتفق يونج مع تعريف فرويد لها بأنها عودة الذكريات المكبوتة في صورة أخرى، ويمكن اكتشافها من الرموز وردُّها إلى ماضي المريض، وأما الشيزوفرينيا — كما سبق أن بيَّنت — فهي تهرؤ عناصر الشخصية، ويمكن

تصوُّر هذه وتلك في شكل حركي تدل عليه المندلة؛ فالهيستيريا حركةٌ دائريةٌ تدفع بالوسط إلى الأطراف centrifugal؛ أي تدفع ما يكمن بسبب الكبت في اللاوعي إلى أطراف الدائرة حيث يتعلق المريض بالأشياء الخارجية ويمنحها قيمةً شعوريةً، وأمَّا الشيزوفرينيا فتدفع الأشياء الخارجية إلى الباطن centripetal، حيث يجد المريض المعنى والقيمة الشعورية فيما لا يدركه، وما يمكن أن ينتمي إلى اللاوعي. ويرصد يونج استعمال أشكال المندلة في الأديان المختلفة، وفي الحياة اليومية، بل وفي تمييزه بين الشخصية الانطوائية والشخصية الانبساطية على نحو ما شرحت في المقدمة. واستعمال رمز المندلة أتاح له أن يشرح لقرائه كيف تتحكم «النفس» في «الذات» وتنظمها.

(٤) عودٌ إلى المصطلح

ومن المناسب أن أختتم هذه النظرة العامة إلى حياة يونج بالتذكير ببعض المصطلحات التي تتكرر في الدراسة حتى لا يحتاج القارئ إلى الرجوع إلى المعجم كلما صادف إحداها، فقد أشرت آنفًا إلى كلمة «مركَّب» complex وقلت إنها من الكلمات التي جعلها يونج من مصطلحاته الأساسية، ومن فرط اهتمامه بهذا المصطلح كاد يطلق على مذهبه complex psychology «علم نفس المركَّبات». أما سبب التسمية فيرجع إلى تعريف المركَّب بأنه عنقود cluster بالتعبير الحديث، كما ذكرت في المقدمة — من الصور والأفكار التي اجتمعت حول نواةٍ أو لبٍّ core من نمطٍ فطريٍّ واحدٍ أو أكثر، وتتميز بطاقةٍ شعوريةٍ مشتركةٍ، وأما سبب تفضيله لهذا المفهوم فهو قدرته على الفصل بين التحليل النفسي psychoanalysis الفرويدي، ومذهبه الخاصِّ الذي أصبح يسمَّى علم النفس التحليلي analytical psychology والمحللون الممارسون للمذهبين يسمَّون أصحاب علم النفس العميق depth psychology — كما سبق أن ذكرت — وتشير صفة العمق إلى الغوص في أعماق النفس حتى اللاوعي.

وكنت قد أشرت إلى أن يونج وأتباعه يفضلون psyche على mind مستندًا إلى تفسير ستيفنز، وأحب أن أضيف هنا أن السبب يرجع في جانبٍ منه إلى التراث اللُّغوي الذي كان يتضمن موازاة كلمة mind بالنفس وبالعقل أيضًا، بل وبالرأي في اللغة الإنجليزية الحديثة، ونحن نجد هذا الازدواج، كما سبق أن ذكرت في الكلمة الألمانية Geist التي تعني العقل أو النفس أو الروح، بل إن مترجمي كتاب Phänomenologie des Geistes للفيلسوف هيجل Hegel (١٨٠٧م) يترجمون العنوان إمَّا إلى ظاهريات الروح spirit وإمَّا

إلى ظاهريات العقل mind كما نجد أن علماء الفلسفة التحليلية analytical philosophy التي كثيرًا ما نترجمها إلى فلسفة التحليل اللُّغوي، يفهمون mind على أنها تعني العقل مثلما تعني نوازع النفس الموجهة للسلوك الإنساني، كما يقول جلبرت رايل ryle في كتابه: «مفهوم العقل» The Concept of Mind (١٩٤٩م) وأحب أن أبين أن يونج وأدلر وفرويد كانوا يحاولون تجنب هذا الازدواج في المعنى، فجاءتنا كلمات لاتينية لا تتغير صورها في اللغات الأوروبية الحديثة وهي ego بمعنى «الأنا»؛ أي النفس الواعية، وsuper ego؛ أي الأنا العليا، وهي النفس الواعية بقيمها السامية وأخلاقها الفاضلة، و id؛ أي الأنا السفلى؛ أي النفس الأمَّارة بالسوء ونزعات الانحراف؛ مثل الشهوات libido على تفاوت معنى الأخيرة ما بين الشهوة الجنسية والشهوات الأخرى ما بين فرويد ومن جاء بعده، فأدلر ينسب لها طلب السيطرة أو شهوة الغلبة، مستوحيًا كلام نيتشه عن إرادة السلطة the will to power ويونج يوسِّع من المدلول فيكسبه بعدًا نفسيًّا متعدد الجوانب. وسوف أخصِّص الفصل الثاني للحديث عن اللاوعي، وهو ذو وجود مفترض؛ أي إنه ليس كيانًا ثابتًا مجسدًا تدركه الحواس بل يشبه الإلكترون electron في علم الفيزياء الحديثة الذي نستدل على وجوده من تجلياته؛ فهذا الكائن الذي ترجمناه إلى كلمة «كهرب» لا يُرى بل نفترض وجوده من أفعاله عندما ندرس صور التفاعل الكيميائية والفيزيائية، فكذلك نستدل على وجود اللاوعي من دراسة الرموز والأحلام وأعراض المرضى النفسانيين وسلوكهم، وإذا كان ذلك وجودًا مفترضًا وحسب كما يقول بعض دارسي فرويد ويونج (مثل ستيفنز في كتابيه المشار إليهما في المقدمة) فإنه فرضيَّةٌ أثبتت فائدتها ويستخدمها المحللون جميعًا.

الفصل الثاني

اللاوعي

(١) نشأة الوعي باللاوعي

عندما ذكرت في الفصل السابق أن فرويد «اكتشف» اللاوعي، ووضعت الكلمة بين علامات تنصيصٍ للدلالة على أن الكلمة مشكوك في صحتها أو منسوبة للعامَّة، كنت أمهد للحديث بتفصيلٍ أكبر عن هذا المفهوم الذي قد يستعصي إدراكه بوضوح على غير المتخصص، فأما الوعي بوجود ما لا يعيه المرء، أو بوجود أفكارٍ أو صورٍ أو مشاعر لا يدري المرء أنها قائمة في أعماق نفسه، فليس من «مكتشفات» علم النفس الحديث؛ إذ أثبت باحثان هما إلينبرجر Ellenberger (١٩٧٠م) وهوايت Whyte (١٩٧٩م) أن النصوص القديمة عند المصريين والهنود وبعض المسيحيين في العصور الوسطى تدل على حيرة أصحاب هذه النصوص إزاء اكتشاف وجود مثل تلك المادة اللاواعية داخل نفوس الناس، خصوصًا الباحثين في الدين، مهما تكن صورة ذلك البحث أو صورة ذلك الدين، ويحمل لنا التراث المصري والهندي والمسيحي (بل والإسلامي) أدلةً على إدراك ذوي الشفافية الروحية وجود تلك المادَّة غير الواعية، وأظننا ندرك جميعًا الدور الذي كان منوطًا بالأحلام في حياة أصحاب الرؤى والنبوءات (بل والأنبياء) فهي من قديم الزمن رموزٌ لأشياء لا يعيها الحالم، سواء كانت نابعةً من حياته في الدنيا أو رسائل من عالمٍ خفيٍّ، أو أوامر من الخلَّاق العليم.

ويقول أنطوني ستيفنز (١٩٩٠م) إن تطور مفهوم اللاوعي في العصر الحديث مرَّ بأربع مراحل؛ كانت الأولى، في القرن السابع عشر، مولد العلم الطبيعي، حين «تصوَّر» بعض العلماء وجوده، والثانية في القرن الثامن عشر حين بدأ الحديث عنه، ثم في آخر القرن التاسع عشر حين بدأت التجارب التي تثبت وجوده على أيدي علماء النفس، وأمَّا البحث في بنائه وعمله فلم يبدأ إلا عندما تصدَّى سيجموند فرويد لدراسته والانتفاع به عام ١٨٩٠م. ويقول ستيفنز إن أول مفكرٍ حديثٍ وضع صياغة واضحة للَّاوعي

كان جوتفريد فون لايبنتز Leibniz (١٦٤٦–١٧١٦م)، ولكن الاعتراف الكامل باللاوعي باعتباره قوة دينامية يستند إليها الوعي جاء على أيدي الفلاسفة الألمان شلينج Schelling وهيجل، وشوبنهاور Schopenhauer ونيتشه Nietzsche، وأما العمل الرئيسي في هذا الصدد فكان نشر إدوارد فون هارتمان (١٨٤٢–١٩٠٦م) Hartmann كتابًا بعنوان: «فلسفة اللاوعي» عام ١٨٦٨م، وكان ذلك بمثابة تمهيد الأرض اللازمة لإقامة فرويد بنيان اللاوعي على أسس علمية مقبولة. وكانت تلك الأسس العلمية المقبولة هي الأدلة التجريبية؛ أي المستقاة من الخبرة العملية في العلاج.

(٢) التنويم المغناطيسي

يقال إن الطب النفسي الحديث قد بدأ عندما ابتدع طبيب من فيينا يسمَّى فرانز أنطون مِزْمَر mesmer (١٧٣٤–١٨١٥م) أسلوبًا لعلاج عدة أنواع من الأمراض العصبية أطلق عليه اسم «المغناطيسية الحيوية» animal magnetism ونطلق عليه اسم «التنويم» hypnotism وإن جرت العادة على إضافة صفة «المغناطيسي» بسبب الوصف الذي وضعه مِزْمَر، فأصبحنا نطلق عليه بالعربية اسم «التنويم المغناطيسي». وأما تعريف هذا المذهب المذكور فغير متفق عليه، وأقصى ما استطاعه العلامة الكندي ف. ل. ماركوزه Marcuse في كتابه: «التنويم [المغناطيسي] بين الحقيقة والخرافة» (١٩٥٩م) قوله إن المقصود «تغيير حالة الإنسان تغييرًا أصيلًا، وعادةً ما يكون ذلك بتكرار عوامل تأثير يتمتع فيها الإيحاء — بغضِّ النظر عن تعريفنا له — بقدرٍ أكبر من المعتاد من الفعالية» (ص٢١). أي إن الإيحاء suggestion هو العامل الفعال في هذا «التنويم»، وكان مِزْمَر المذكور صاحب رؤيةٍ دينيةٍ روحيةٍ يعتبرها الجمهور دليل قداسةٍ ويراها المتدينون من الخطايا؛ لأن الاستغراق في الرؤى والمشاعر الغيبية كان يعني الدخول إلى أسرار الدين؛ فالصفة mystic التي تطلق على أمثال هؤلاء وثيقة الصلة بكلمة mystery؛ أي السِّرُّ أو اللغز، وكلمة mysticism التي توازي في الدلالة العامة «التصوف» عندنا — تعني إما الإدراك الروحي عن طريق التأمل العميق للذات الإلهية، وإما القدرة على اكتناه أسرار الوجود، بما في ذلك «نفس الإنسان»، وذلك كان مدخل الطبيب مِزْمَر [ومن الطريف أن الصفة التي تصف مذهبه هي «المِزْمَرية» mesmerism؛ وتعني سيطرة شيءٍ على النفس، وmesmerize فعلٌ يفيد هذه السيطرة] ومن الطبيعي أن يرى المتدينون في «السلطة الروحية» عند الطبيب خطرًا على الطرفين، الممارس والمريض، فالتعرُّض للقوى الخفية يحمل أخطارًا نجهل أبعادها.

وأما أسلوب العلاج الذي كان مِزْمَر يمارسه فكان يستند إلى نظرية نراها اليوم غريبة؛ تقول: إن في الإنسان مغناطيسية حيوية، وتقول: إن في الجسم سوائل بشريةً عامَّةً، وإنها موزعةٌ في أجسام الأصحاء توزيعًا سليمًا، وإن الموادَّ الخامدة تتمتع بمغناطيسية خاصَّةٍ؛ سواء كانت من الخشب أو المعدن أو الماء، وتؤكد ممارسة حاسة اللمس — خصوصًا مسَّ أطراف الجسد — الشعور بهذه القوة الكامنة، كما كان مِزْمَر يؤمن بتأثير الكواكب في الإنسان، ويقول: إن قدرة المعادن على التمغنط [ومن ثمَّ على التأثير في المغناطيسية الحيوية بحيث يستجيب المريض لها ويُشفى من اضطرابه النفسي] — تتفاوت قوةً وضعفًا ما بين أشرف المعادن؛ وهو الذهب وأحقرها؛ وهو الرصاص.

ويقول ماركوزه إن أسلوب مِزْمَر في العلاج مرَّ بمرحلتين، وقد حقق في كليهما نجاحًا كتب له ذيوع الصِّيت أساسًا بسبب عدد المرضى الذين شُفوا على يديه، أما المرحلة الأولى فكانت تعتمد على تعريض المرضى [ممن قرر أطباء ذلك الزمن استعصاء شفائهم] لصدمةٍ كانت تسمَّى «أزمة»، وكانت تنشأ من التعرُّض لمجالاتٍ مغناطيسية قوية، وتتجلى في تصلُّبٍ أو تشنجٍ في العضلات ورعشةٍ عارمةٍ تتلوها غيبوبةٌ، فإذا خرج المريض من الغيبوبة أحسَّ بارتخاء كاملٍ في جسمه، وبأنه قد شفي ولم يعد يعاني ما كان يعانيه. وأما المرحلة الثانية من أسلوب العلاج والتي اكتشفها عرضًا، فيما يقال، فكانت إقناع المريض بأن يسترخي استرخاءً كاملًا حتى يصل إلى ما يشبه النوم، زاعمًا أن ذلك أثرٌ من آثار المغناطيسية، وعندما نجح مِزْمَر في تحقيق نتائج أفضل بهذا الأسلوب — ابتدع ما يسمَّى «بالعلاج الجماعي»، وإن كانت صورته تختلف اختلافًا كاملًا عمَّا يحدث اليوم حين يجمع عددٌ من المرضى للحديث عما يعانونه حتى ينجحوا في نقل ما هو مكبوتٌ في اللاوعي؛ عبر عتبة الوعي، إلى «الأنا»، على نحو ما يبينه فرويد؛ إذ إن مِزْمَر كان يجهز خابيةً مليئةً ببرادة الحديد الممغنطة، وتخرج من جوانبها قضبان يمسكها المجتمعون لاستقاء المغناطيسية منها. وعندما زادت شهرة مِزْمَر عن الحدِّ، وبدأ الناس — خصوصًا في إنجلترا وفرنسا — يؤمنون بالتنويم [المغناطيسي]؛ أي المرحلة الثانية من ممارسته، هاجمه الأطباء وبعض الهيئات العلمية الفرنسية، وهي التي انتهت إلى أن نجاحه لم يكن نجاحًا علميًّا بل كان نجاحًا لقدرة الإيحاء على التأثير في مناطق مجهولةٍ من النفس. وعلى الرغم من أنه اضطر إلى التوقف — بسبب هذا الهجوم — عن ممارسة التنويم [المغناطيسي] فقد استمر العلماء في بحث الأمر؛ رائين أن الإيحاء في ذاته موضوعٌ جديرٌ بالدراسة العلمية (ماركوزه، ص٢٤).

وكان أهم من التقط خيط الإيحاء عالم أعصابٍ فرنسيٌّ بارزٍ، وهو جان-مارتان شاركوه Charcot (١٨٢٥–١٨٩٣م) الذي كان أشهر داعيةٍ لاستخدام التنويم في العلاج النفسي، خصوصًا بعد نجاحه في استخدامه في علاج الهيستيريا؛ إذ استطاع أن يثبت وجود أصلٍ سيكلوجي للشلل الهيستيري، وذلك من خلال الإيحاء التنويمي بالشلل عند الأصحاء. وأظن أنه من المناسب أن أبين، في هذا السياق، أصل كلمة هيستيريا، خصوصًا لفائدة المتخصص في النقد الأدبي واللُّغوي ومصطلحاته؛ إذ يشيع في تحليل الأسلوب استخدام مصطلح «عكس الترتيب المنطقي» بتقديم الثاني على الأول [التقديم والتأخير، بصفة عامة] وهو Hysteron Proteron فالكلمة «هيستيرون» يونانية، وهي صورة صرفية من Hysteros التي تعني الأخير، و«پروتيرون» التي تعني الأول، من proteros، وأما hysteric فمشتقة من اليونانية hysterikos التي تعني مرض الرحم؛ لأن هيسترا hystera اليونانية تعني الرَّحم، وأما سبب هذا الاشتقاق فهو الفكرة القديمة التي تقول: إن النساء أكثر إصابةً بالهيستيريا من الرجال، وأما المعنى العلمي للهيستيريا فهو مرض نفسيٌّ يعني شيئين: الأوَّل (١) الميل إلى الانفعال الشديد أو القلق المتطرف أو الاضطرابات الحسية أو الحركية، والثاني (٢) حدوث اضطراباتٍ عضويةٍ ظاهريةٍ بسبب قوى لا واعية؛ أي في اللاوعي، مثل فقدان البصر أو السمع وما إلى ذلك بسبيل، وهذا هو المعنى الذي يهمنا هنا، وأما المعنى الشائع في اللغة العامة فهو أيُّ سلوكٍ يفقد فيه المرء التحكُّم في التعبير عن أي انفعالٍ أو إحساسٍ مثل الضحك الهيستيري أو البكاء الهيستيري، وهو ما تقول المعاجم المترجمة اليوم إنه «الهرع» بالعربية، وإن كنت أفضِّل تعريب الكلمة. والمعنى الثاني هو الذي يصف ما فعله شاركوه؛ إذ استطاع أن يستخدم الإيحاء التنويمي في جعل الشخص يفقد البصر أو السمع، أو يصاب بالهلوسة، أو بالشلل التشنجي، أو تخشُّب الجسم، أو إحداث ظاهرةٍ غريبةٍ هي تعدد الشخصية multiple personality حيث يكشف عن وجود شخصيتين أو أكثر، منفصلتين ظاهريًّا، في الشخص نفسه. وكان هذا التعدُّد ينسب إلى الجنِّ والعفاريت التي تسكن جسم الشخص عند القدماء الذين كانوا يتصورون أن «التعدُّد» لا يعني أكثر من شخصيتين حتى القرن التاسع عشر، ثم ثبت أن اللاوعي قادرٌ على تشكيل شخصياتٍ فرعيةٍ متعددةٍ، كما بين شاركوه أن شذراتٍ من هذه الشخصية تحيا وتنمو في اللاوعي، ويمكن أن تظهر عند «التنويم»، بل ربما أفصحت عن وجودها تلقائيًّا فيما يتضح من الاضطرابات الإكلينيكية (انظر المعجم).

ويقول ستيفنز إن بيير جانيه Janet (١٨٥٩–١٩٤٧م) تلميذ شاركوه، نجح في إقامة الارتباط بين هذه «الكيانات السيكلوجية المتزامنة» وما كان يسميه «الأفكار المتسلطة في العقل الباطن» subconscious fixed ideas. وكان جانيه يقول: «إن الفكرة المتسلطة تنشأ وتنمو مثل الفيروس في ركنٍ داخل الشخصية لا تستطيع الذات الوصول إليه، وإنها تعمل في العقل الباطن، وتتسبب في جميع أنواع الاضطرابات الهيستيرية والأمراض النفسية» (ص١٣). وعندما قدم يونج مصطلح «المركَّب» ووضع له تعريفًا سيكلوجيًّا؛ قال إنه يوازي ما يقول جانيه إنه الفكرة المتسلطة في العقل الباطن، كما قال يونج إن النفس الشخصية تتكون من عدة شخصيات فرعية تظهر في الأحلام وشطحات الخيال.

فإذا ذكرنا أن فرويد تتلمذ على أيدي شاركوه (في ١٨٨٥م)، وأن يونج تتلمذ على يد جانيه، في الفصل الدراسي ١٩٠٢–١٩٠٣م، فإننا لا ندهش للدور الذي لعبه هذان الفرنسيان في مولد «علم النفس العميق»؛ إذ تحول فرويد من الدراسة الإكلينيكية للأعصاب إلى علم النفس الدينامي، وبدأ تعاونه مع جوزيف براور Breuer (١٨٤٢–١٩٢٥م) في فيينا. وكان براور قد نجح في استخدام التنويم في علاج الأمراض الهيستيرية [بالمعنى الثاني المبيَّن آنفًا] وذلك بحفز المريض المنوَّم على استعادة انفعال الصدمة abreaction وتفريغ المشاعر القوية المرتبطة بتلك الصدمة أثناء التنويم، وهو ما كان يطلق عليه تعبير «التَّطهُّر» catharsis، وبلغ من انبهار فرويد بالنجاح الذي حققه براور أن أعلن أن بداية التحليل النفسي تؤرَّخ بنجاح براور في علاج إحدى مريضاته. ولكن سرعان ما تخلَّى فرويد عن التنويم، مفضِّلًا منهج التداعي الحرِّ free association الذي وضعه، والذي يقضي بأن يتمكن المريض من تذكُّر الأحداث المنسية؛ أي المكبوتة في اللاوعي، ومن ثَمَّ يتحرر من ضغطها الكامن ويبدأ الشفاء. ولكن ستيفنز يقول:

> ومع ذلك، فيصحُّ لنا أن نقول: إن استعمال التنويم ودراسة آثاره لعبت دورًا أساسيًّا وبالغ الأهمية في الكشف عن سلطة قوى اللاوعي، وفي تنمية تقنيات العلاج اللازمة لتمكين الوعي من الوصول إلى تلك العناصر غير الواعية. وعلى الرغم من أن يونج لم يستعن استعانةً تذكر بالتنويم، فلم يكن بقادرٍ على وضع ما وضع من نظرياتٍ لو لم يستعمل التنويم من سبقه من العلماء. (ستيفنز ص١٤)

(٣) اختبار تداعي الألفاظ

كنت ذكرت في المقدمة، وفي الفصل الأول، أن اختبار تداعي الألفاظ الذي وضعه يونج كان يعتمد على اختبارٍ مماثلٍ وضعه فرانسيس جولتون (١٨٢٢–١٩١١م) وهو الاختبار الذي كُتب له أن يبدأ به تعاون يونج مع فرويد. وتفاصيل الاختبار كما يلي: يقرأ الطبيب على المريض قائمةً تتضمن كلماتٍ معينةً، ويطلب منه أن يذكر أول كلمةٍ تخطر بباله عند سماع كلِّ كلمةٍ، وبعد التطوير الذي أدخله بعض العلماء حدد يونج المعايير العلمية لإجراء هذا الاختبار؛ ومن ثمَّ أصبح ينسب إليه، يقول ستور:

كان من نتائج تطبيق يونج لنهج اختبار تداعي الألفاظ أن أدخل مصطلح «المركَّب» في علم النفس. و«المركَّب» مجموعةٌ من التداعيات التي تربط بينها نغمة إحساسٍ معينٍ ... وعندما يلمس الشخص هذا «المركَّب»، تلوح عليه دلائل اضطرابٍ شعوري. وكان يونج يثبت وجود هذا الاضطراب لا من حيث طول المدة التي يستغرقها الشخص في الاستجابة للكلمات التي يسمعها فقط، بل أيضًا بتسجيل عمق تنفُّس الشخص، والمقاومة الكهربية لبشرته، وسرعة نبضه؛ فهذه المؤشرات الفسيولوجية تتغير باستجابتها للمشاعر، وهكذا كان يونج من أوائل التجريبيين الذين أثبتوا الآثار الدينامية للكوامن النفسية المنسية و«المكبوتة». ورغم أن كلمة «مركَّب» نادرًا ما تستخدم الآن؛ فإن المفهوم مهم في نظر يونج، ليس فقط لأن الإثبات التجريبي لوجود «المركَّبات» في اللاوعي يعضد نظرية الكبت التي وضعها فرويد؛ بل أيضًا لأنه يؤكد فكرة يونج القائلة بأن النفس منقسمةٌ إلى شخصياتٍ فرعيةٍ (ستور ٢١–٢٢).

وقد تأثر يونج أيضًا بالدراسة المهمة التي أجراها ثيودور فلورنوي Flournoy (١٨٥٤–١٩٢٠م) عن «وسيطة روحانية» زعم أن لها روحًا عاشت في زمن سابق، وأنها تتكلم بلغة سكَّان كوكب المريخ، وقضى الباحث خمس سنواتٍ في هذه الدراسة، وأعلن اختلافه عمَّن يقولون إنها صادقةٌ بل ومن يتهمونها بالتحايل والمخاتلة جميعًا؛ إذ انتهى إلى أنها تعبِّر أثناء التنويم أو عندما تحلُّ بها النوبة الروحانية عن ذاكرةٍ منسيةٍ cryptomnesia، وهي كلمةٌ نحتها نحتًا لوصف حالتها. وأبدى يونج اهتمامًا كبيرًا بهذه الدراسة بسبب اهتمامه طول عمره بالروح وبالروحانيات، على عكس فرويد الذي قيل إنه يستهجنها. وعلى أية حال فإن ممارسي العلاج النفسي قدموا للمحللين أدلةً تجريبيةً على وجود مقومات دينامية في اللاوعي.

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر كان الباحثون قد توصلوا إلى عددٍ من النتائج حول اللاوعي يلخصها ستيفنز على النحو التالي:

(١) يقع عددٌ كبيرٌ من أنشطة الإدراك والتفكير تحت عتبة الوعي beneath the threshold of consciousness، وهي فكرةٌ لخصها العلامة الألمانيُّ هيرمان فون هيلمهولتس Helmholtz (ت١٨٨٩م) عام ١٨٦٧م في عبارة [Ubewusster Schloss] التي تعني الاستنباط اللاواعي unconscious inference كما تشير إليها عبارة و. ب. كاربنتر Carpenter (١٨١٣–١٨٨٥م) (١٨٦٨م) التفكير اللاواعي unconscious cerebrations.

(٢) يختزن اللاوعي العديد من الذكريات والمدركات الحسية التي لا يعرف الفرد الواعي شيئًا عنها، ومن الممكن أن تستعاد هذه من خلال التنويم، وهو ما يؤدي إلى ظاهرةٍ مدهشةٍ تسمَّى التذكُّر الفائق التنويمي hypnotic hypermnesia (وتعني استرجاع الذات لذكريات بقدرٍ هائلٍ من التفصيل).

(٣) بعض المهارات التي تكتسب بفضل الجهد الواعي — مثل ركوب العجلة أو الكلام بلغةٍ أجنبيةٍ — تصبح تلقائيةً، ثم تمارس بصورةٍ لا واعية.

(٤) للَّاوعي وظيفةٌ خلَّاقةٌ تبدع الأساطير، ولا حدود لإنتاجه من الأحلام، والأساطير، والقصص، والصور، والرموز، والأفكار، ويمكنه في حالات المرض النفسي أن يؤدي إلى الأوهام الضالة والهلاوس، وشتَّى تجليات الهيستيريا.

(٥) يعمل اللاوعي باعتباره قوةً دينامية، وهكذا استُعيض عن مفهوم مِزْمَر الأصليِّ عن «السائل المغناطيسي» بفكرة الطاقة النفسية، وحلَّت فكرةٌ تقول: إن هذه الطاقة يمكن أن تكبح، inhibited أو تتعرض للإعلاء والتسامي sublimation أو النقل transference من عنصر نفسي إلى عنصر آخر.

(٦) وجود شخصيات فرعية subpersonalities تحت عتبة الوعي، وهي التي قد تنمو وتتطور بصورة مستقلة، أو باعتبارها أجزاءً من الشخصية الواعية، بعد انفصالها أو انفصامها عن الوعي، وقد تظهر هذه الشخصيات الفرعية في الأحلام أو التخيلات، أو في حالات التنويم أو غيبوبة الوسيط الروحي أو في حالات تعدد الشخصية (ستيفنز ١٩٩٠م، ١٦–١٧).

وعندما بدأ فرويد حياته العملية، في ظل مكتشفات شاركوه وبراور، لم يشأ أن يكتفي بالتنويم خصوصًا في علاج العصاب؛ إذ لاحظ أن العصاب أشدُّ تعقيدًا مما كان

يتصور، خصوصًا بعد ما خرج من علاج بعض مرضاه بحقيقتين لم يستطع تجاهلهما: الأولى وجود صدمةٍ جنسيةٍ حقيقيةٍ أو متخيَّلةٍ تفسر إصابة المريض بما يعانيه، والثانية عدم استعداد المريض للاعتراف بطبيعة الصدمة المذكورة. فهو يكبت ذكراها في اللاوعي. ووضع فرويد منهج التداعي الحرَّ free association الذي أصبح يمثل له مفتاح اللاوعي، وقاعدة الإجراءات العلاجية التي نعرفها اليوم باسم التحليل النفسي. وكما هو معروفٌ فقد يبدأ المريض الاسترسال في تذكُّر ما يكمن في اللاوعي، ثم يبدي مقاومةً resistance حين يصل إلى الصدمة؛ ومن ثمَّ كان عمل فرويد يتضمن تبيان هذه المقاومة بنقلها إلى العقل الواعي، وعلى امتداد الجلسات لاحظ أن المرضى قد يكنُّون له حبًّا أو كرهًا نتيجة مواقف شعوريةٍ لا واعية تجاه أشخاصٍ آخرين؛ عادةً من الآباء والأمهات؛ ومن ثمَّ أطلق فرويد على ذلك وصف النقل transference، وهكذا أصبح النقل إلى جانب المقاومة من العناصر التي تشترك مع التداعي الحرِّ في تشكيل العلاج بالتحليل النفسي.

(٤) التَّداعي الحرُّ ومذهب فرويد

وقد استخدم فرويد التداعي الحرَّ في حلِّ لغز الأحلام؛ إذ اكتشف أن القوة النفسية ذاتها التي كانت تدفع المرضى إلى مقاومة التعبير عن الأفكار «الإباحية» أثناء استرخائهم على الأريكة، كانت تفرض الرقابة censor على الأفكار المماثلة في الأحلام. فكان يرى أننا حين نسترجع ما نسميه المضمون الواضح manifest للحلم، فإننا نسترجع في الواقع صورة مهذبة له — أي أزيلت منها العناصر الكامنة latent — وهي دائمًا ما تكون رغبةً جنسيةً أو رغبةً جنسيةً محرَّمةً؛ أي إن الرقيب النفسي يغير من صورة الرغبة المذكورة حتى يجعلها «مقبولةً» للحالم، وهكذا كان فرويد يؤمن بأن التداعي الحرَّ قادرٌ على هزيمة الرقيب. ومن ثمَّ أصبح يرى فرضيتين مهمتين عن طبيعة اللاوعي: الأولى أنه يتضمن ذكرياتٍ خاصَّةً بالفرد، والثانية أن الذكريات المكبوتة دائمًا ذات طابعٍ جنسي. ثم أضاف فرويد فرضيَّةً ثالثةً تقول: إن الطاقة التي تسيِّر الجهاز النفسي كلَّه وتعتبر مسئولةً عن تطوره في الطفولة، ذات أصلٍ جنسي، وأطلق على هذه الطاقة اسم ليبيدو Libido، وتأكيد هذه الفرضيَّات مهمٌّ بسبب اعتراض اثنين من ألمع زملائه عليها وهما أدلر ويونج.

وفي فترة التسعينيات من القرن التاسع عشر، أصيب فرويد بأعراضٍ عصابيةٍ استمرَّت سنواتٍ عالجها بنشدان مشورة طبيبٍ متخصصٍ في الأنف والأذن والحنجرة (فيلهلم فليس) وتطبيق نظم التحليل النفسي ذاتيًّا، وخرج منها، بعد شفائه، بالمعالم الرئيسية

للتحليل النفسي باعتباره نظريةً متماسكةً. وهذه بإيجاز هي: الحياة الجنسية في الطفولة، ومراحل تطور الطاقة الجنسية في الطفولة، ومركَّب أوديب، ومركَّب الإخصاء، والمبادئ التي تحكم الفكر المتسلط وتحوُّل شكل الليبيدو، ونظرية الأحلام، وزلَّات اللسان parapraxes التي تعبِّر بصورةٍ غير مباشرة عن المحظورات التي يحذفها الرقيب في اللاوعي، والذكريات الحاجبة screen memories؛ أي التي تحجب أمثال هذه المحظورات، والفكرة التي تقول: إن الخيالات المبكرة والخبرات الجنسية الأولى تؤدي دورًا حاسمًا في تحديد طبيعة التطورات اللاحقة، وفهم أعراض الأمراض النفسية باعتبارها صورًا ماديةً بديلةً عن الرغبات الجنسية المكبوتة. وهكذا كانت فترة المرض النفسي فترة «مرضٍ خلَّاق» مثل الفترة التي كتب على يونج أن يقضيها، وسبق ذكرها، من ١٩١٣م إلى ١٩١٨م. ومن الطريف أن كلًّا منهما أصيب بهذا المرض في السنِّ نفسها تقريبًا (أزمة منتصف العمر) وعند شفاء فرويد كتب تفسير الأحلام (١٩٠٠م) وعند شفاء يونج كتب الأنماط السيكلوجية (١٩٢١م).

(٥) بين يونج وفرويد

وأودُّ أن أقتطف للقارئ بعض أقوال يونج نفسه تعليقًا على مذهب فرويد، ولكنني لا بدَّ أن أشير أولًا إلى موقف تلميذٍ نابهٍ آخر من تلاميذ فرويد، وهو ألفريد أدلر (١٨٧٠–١٩٣٧م) الذي سمعت به أول مرة في كتاب جود Joad المشار إليه في المقدمة. كان آدلر طبيبًا في فيينا وعضوًا في حلقة فرويد حتى عام ١٩١١م، ثم اختلف معه مثلما اختلف يونج حول التوكيد الحصري من جانب فرويد للحياة الجنسية تعليلًا للإصابة بالعصاب، ثم ازداد اقتناعه من خلال الممارسة الإكلينيكية بأن الغرائز الاجتماعية وطموحات السلطة التعويضية من الدوافع الأساسية الأقوى من الحياة الجنسية. وأظن أن المصطلحين المذكورين في حاجةٍ إلى إيضاحٍ. فأمَّا ما يسميه آدلر بالغرائز الاجتماعية فهو النزوع الفطري لدى الفرد للاتصال بغيره بل والارتباط به، وقد يكون ذلك غير مرتبطٍ بالحياة الجنسية، فإذا ارتبط بها فهو دائمًا أقوى وأفعل، وأما ما يسميه طموحات السلطة التعويضية فيعني به نزوع الفرد إلى إثبات وجوده من خلال إثبات سلطته في مجال حياته، فإذا تعرَّض لأزمة نفسية انتقل ذلك النزوع إلى اللاوعي حتى يعوِّض المرء عمَّا أخفق فيه فسبب له الأزمة؛ فالتعويض هنا صادر من اللاوعي، وصراعه مع الوعي قد يؤدي إلى أعراض عصابية. وفكرة السلطة مستقاةٌ من فكر نيتشه كما سبق أن ذكرت، ولكن آدلر يستخدمها في تفسير ظاهرة نوع من العصاب خبره بنفسه. وسوف يعود يونج إلى فكرة التعويض فيما بعد.

ولننظر الآن فيما يقوله يونج عن علاقته بفرويد وبالمذهب الذي سبق تلخيصه في الفقرة قبل السابقة. يقول يونج:

> لم أكن قد لقيت تعاطفًا كبيرًا مع الأفكار التي عبرت عنها في كتابي: «سيكلوجية الخرف المبكر» The Psychology of Dementia Praecox، بل إن زملائي كانوا يضحكون مني. ولكني بفضل هذا الكتاب عرفت فرويد؛ إذ دعاني لزيارته، وكان لقاؤنا الأول في فيينا في مارس ١٩٠٧م. تقابلنا في الواحدة ظهرًا وجعلنا نتكلم من دون توقف تقريبًا ثلاث عشرة ساعةً. كان فرويد أول رجل يتمتع بأهمية حقيقية أصادفه فيما مرَّ بي من خبرات حتى ذلك الوقت، ولم يكن يضارعه إنسان آخر. ولم يكن في موقفه أدنى لمسة من التفاهة، فقد وجدته حادَّ الذكاء، بالغ الحصافة، باهرًا بصفة عامة، ومع ذلك فقد كانت انطباعاتي الأولى عنه مرتبكةً إلى حدٍّ ما؛ إذ لم أستطع أن أفهمه.
>
> بهرني ما قاله عن نظريته الجنسية، ولكنَّ ألفاظه لم تستطع إزالة ترددي وشكوكي. حاولت تقديم تحفظاتي في عدة مناسبات، ولكنه كان ينسبها كل مرة إلى ضآلة خبرتي. وكان فرويد على حقٍّ؛ إذ لم أكن قد اكتسبت في تلك الأيام من الخبرة ما يكفي لتدعيم اعتراضاتي. كنت أدرك أن نظريته الجنسية ذات أهميةٍ كبرى له، شخصيًّا وفلسفيًّا. بهرني ذلك ولكنني لم أستطع البتَّ في مدى ارتباط ذلك التوكيد للحياة الجنسية بضروب تحيزه الشخصي، ومدى استناده إلى خبراتٍ صحيحةٍ علميًّا.
>
> وقبل كل شيءٍ بدا لي أن موقف فرويد تجاه الروح مشكوك في صحته إلى حدٍّ بعيد. فكلما برزت إشارة واضحة إلى الروحانية (بالمعنى الفكري لا بالدلالة الخارقة) في شخصٍ أو في عملٍ فنيٍّ، كان يعبِّر عن ارتيابه فيها ويوحي بأنها نزعةٌ جنسيةٌ مكبوتةٌ. وكل شيءٍ لا يمكن تفسيره تفسيرًا جنسيًّا مباشرًا كان يشير إليه قائلًا إنه «نزعة جنسية نفسية» psychosexuality. واحتججت قائلًا: إن هذه الفرضيَّة إذا أتحنا لها خاتمتها المنطقية، فإنها يمكن أن تؤدي إلى طمس أي حكمٍ على الثقافة. وعندها سوف تبدو الثقافة مجرد هزليةٍ؛ أي العاقبة المَرَضية للنزعة الجنسية المكبوتة. فأعرب عن موافقته قائلًا: «نعم، إنها كذلك، وليست سوى لعنة من لعنات القدر التي لا نملك أن نقاومها». لم أكن على استعداد إطلاقًا للموافقة، أو أن أترك القضية بالصورة التي رسمها،

> ولكنني في الوقت نفسه لم أشعر بالقدرة اللازمة لمناقشته في المسألة حتى النهاية. (يونج: ذكريات وأحلام وتأملات، ص١٤٩–١٥٠)

ويواصل يونج عرض أسس رفضه لتركيز فرويد على الغريزة الجنسية وحدها، مبينًا أن إيمان فرويد بها يشبه إيمانه بدينٍ ما، قائلًا إنه قد استبدل بالإله الذي كفر به (ص١٥١) إلهًا آخر هو الحياة الجنسية، وكما ذكرت في المقدمة كان كلٌّ منهما أثناء رحلتهما إلى أمريكا يتحدث عما يهمه، وكان ذلك في عام ١٩٠٩م، وهو العام الذي اتضح فيه الخلاف الحقيقي حول مفهوم اللاوعي؛ لا باعتبار كينونته أو وظيفته، بل من حيث مضمونه ومحتواه، وكذلك من حيث انتماؤه لكل فردٍ على حدةٍ [وفقًا للخبرة الجنسية كما يقول فرويد]، أو انتماؤه للبشرية جمعاء [كما يقول يونج].

كان يونج قد قضى تسعة أعوام في دراسته العميقة للأوهام الخادعة delusions والهلاوس hallucinations التي يكابدها مرضى الشيزوفرينيا في مستشفى برغولزلي في زيوريخ، وكانت قد أقنعته بأنه لا بدَّ من وجود أساس جمعي collective أو عام عالمي للنفس البشرية؛ فقد لاحظ أن الأفكار الغريبة والهلاوس والصور البصرية التي كانت تماثل إلى حدٍّ مذهل بعض «العناصر الأسطورية الأساسية» mythologems والصور الدينية التي ذكرها عدد كبير من الباحثين في التاريخ الثقافي من شتى أنحاء العالم. وهكذا قام يونج بجمع ثروة هائلة من الأدلة التي أقنعته بأن هذه الرمزية العالمية لم تكن ترجع إلى الخبرة الفردية أو الانتشار الثقافي بقدر ما كانت ترجع إلى بناء المخ البشري وإلى عنصر أساسي من عناصر النفس اللاواعية التي يشترك أفراد الجنس البشري كله فيها.

(٦) اللاوعي الجمعي

كان اهتداء يونج إلى هذه الفكرة يمثل له انشقاقًا واضحًا عن مسار فرويد، فرفض أن يفصح له، مثلما رفض أن يعرب له قبل ذلك، عن اعتراضه على نظريته الجنسية. ثم حدث أثناء رحلتهما التي أشرت إليها آنفًا، أن رأي يونج حلمًا يرويه في سيرته الذاتية ويقول إنه كان يمثل أهمية خاصة له. قائلًا:

> كان فرويد قد استطاع، كما ذكرت من قبل، تفسير أحلامي تفسيرًا ناقصًا، كما كان يعجز عن تفسيرها أحيانًا. كانت أحلامًا ذات مضمونٍ جمعي، وتتضمن قدرًا كبيرًا من المادة الرمزية. وكان أحدها ذا أهميةٍ خاصَّةٍ لي؛ لأنه

> وجهني للمرة الأولى إلى مفهوم «اللاوعي الجمعي» ومن ثمَّ أصبح مقدمةً أو مدخلًا لكتابي: «تحولات الليبيدو ورموزه». Wandlungen und Symbole der Libido. يونج: ذكريات وأحلام وتأملات، ص١٥٨)

وهو الكتاب الذي نشر بالإنجليزية عام ١٩١٦م بعنوان سيكلوجية اللاوعي، ثم أصبح يحمل عنوان رموز التحوُّل في المجلد الخامس من أعماله الكاملة. ولا أظن أننا بحاجةٍ إلى أن نستمع إلى وصفه للحلم تفصيلًا بل يكفي أن نرى كيف رأى يونج أنه كشف له عن اللاوعي الجمعي؛ إذ رأى فيما يرى النائم أنه في منزل له يتكون من عدة طوابق؛ أي إنه منزله الخاص، وأنه يرمز لمستويات الوعي ثم اللاوعي عنده قائلًا:

> كان من الواضح لي أن المنزل يمثل صورة للنفس من نوعٍ ما؛ أي صورةً لحالة الوعي عندي آنذاك، إلى جانب إضافات كانت لا واعية حتى تلك اللحظة. كان الوعي يمثله الصالون [غرفة الجلوس] وكان يوحي بجو المعيشة فيه.
>
> وكان الطابق الأرضي يمثل المستوى الأول للاوعي، وكلما توغلت هابطًا في المنزل ازدادت غرابة المشهد وظلامه، وعندما وصلت إلى القبو اكتشفت بقايا ثقافة بدائية؛ أي عالم الإنسان البدائي في داخلي، وهو عالم يندر أن يصل إليه الوعي أو يضيئه. فالنفس البدائية للإنسان تقع على تخوم حياة الروح الحيوانية، تمامًا مثلما كانت كهوف العصور قبل التاريخية يسكنها الحيوان عادةً قبل أن يستولي الإنسان عليها …
>
> كان الحلم يشير إلى وجود مناطق أبعد لحالة الوعي التي وصفتها لتوي: مثل الطابق الأرضيِّ الطويل غير المسكون ذي الأسلوب القروسطيِّ، ثم غرفة الخزين تحت مستوى الأرض ذات الطابع الروماني، وأخيرًا القبو الراجع إلى عصور ما قبل التاريخ. وكانت هذه دلائل على الأزمنة السابقة، ومراحل الوعي الماضية …
>
> […] كان حلمي … يشير بوضوح إلى أسس التاريخ الثقافي، وهو تاريخ طبقاتٍ متتابعةٍ من الوعي. وهكذا أقام حلمي نوعًا من الرسم البياني الهيكلي للنفس البشرية؛ إذ إنه يفترض وجود طبيعة لا شخصية impersonal تمامًا تحت تلك النفس. ووضحت الصورة في نظري، كما يقول الإنجليز، وأصبح الحلم يمثل لي صورةً هاديةً كُتب لها في الأيام التالية أن تتأكد إلى حدٍّ لم أكن

> أتخيله في البداية، كانت تلك أول لمحةٍ أدركها لوجود شيءٍ جمعي فطري a priori تحت النفس الشخصية. كنت أظن أولًا أنها آثار طرائق عملٍ سابقةٍ [قديمةٍ مهجورةٍ] ولكن عندما ازدادت خبرتي، واستطعت الاستناد إلى معارف أصدق وأثبت، أدركت أنها أشكالٌ غريزيةٌ؛ أي أنماطٌ فطريةٌ.
>
> (يونج: ذكريات وأحلام وتأملات، ١٦٠–١٦١)

وكان ذلك الأساس «اللاشخصي» (الذي يعني به الأساس الفطري العام) هو الذي دفعه إلى دراسة الأركيولوجيا (علم الآثار) والأساطير والأديان المقارنة طيلة عام ١٩١٠م، حيث جمع المادة اللازمة للكتاب الذي نشره في جزءين عامَي ١٩١١م و١٩١٢م بعنوان: «رموز التحول» الذي أصبح بداية انسلاخه عن حركة التحليل النفسي. وكان الكتاب يتكون من سلسلة من التخيلات عند مريضة أمريكية أُطلق عليها اسم الآنسة ميلر، إلى جانب تأملات يونج فيها، وهي التي لا يكتفي فيها بعرض فرضيَّته عن اللاوعي الجمعي، مستندًا إلى نظائر أسطوريةٍ كثيرةٍ لتخيلات الآنسة المذكورة، بل يعلن في الكتاب رفضه القاطع لرأي فرويد القائل إن «الليبيدو» قوة جنسية محضة، مؤكِّدًا أنه يراه طاقةً نفسيةً غير نوعيةٍ، شبيهةً بالدافع الحيوي Élan Vital عند هنري برجسون (١٨٥٩–١٩٤١م)، ومشيرًا إلى أن الحياة الجنسية لا تمثل إلا شكلًا واحدًا من أشكال انطلاق هذه الطاقة. كما أعلن يونج رفضه لمبدأٍ رئيسيٍّ آخر من مبادئ نظرية التحليل النفسي، ألا وهو ما يسمَّى بمركب «[أو عقدة] أوديب، ومركَّب [عقدة] إلكترا»، باعتبارهما مرحلةً من مراحل النمو التي يمرُّ بها كلُّ صبيٍّ وكلُّ فتاةٍ.

(٧) رفض مركَّبَي أوديب وإلكترا

قد يدهش بعض دارسي الأدب، والكثير من القراء الذين درجوا على قراءة نقد النقاد، حين يواجهون رفض يونج «لمركَّب أوديب»؛ أي تعلُّق الصبيِّ الجنسي بوالدته، أو اشتهاؤها المكبوت في اللاوعي، وكيف يضر ذلك بعلاقته السوية بالجنس الآخر، و«مركَّب إلكترا»؛ أي تعلُّق الفتاة المَرَضي بأبيها، وكيف يؤدي إلى مثل ذلك الضرر فيما بعد؛ إذ درجنا على الإشارة إلى «عقدتَي» أوديب وإلكترا وتطبيقاتهما النقدية (السيكلوجية) حتى كادتا تصبحان من المسلَّمات. والأصل كما نعرف يرجع إلى مقال كتبه إرنست جونز Ernest Jones وهو باحثٌ نابهٌ من مقاطعة ويلز في بريطانيا، عمل «محللًا» نفسانيًّا مع

فرويد، وآمن به، ونشر المقال المذكور، وعنوانه «مركَّب أوديب باعتباره شرحًا للغز هاملت: دراسة في الدافع». في المجلة الأمريكية لعلم النفس، في يناير ١٩١٠م. والباحث المذكور — واسمه بالكامل ألفريد إرنست جونز (١٨٧٩–١٩٥٨م) — يسوق حجة تقول: إن هاملت كان يعاني مركَّب أوديب؛ أي التعلُّق المَرَضي بحب والدته، وهو ما جعله عاجزًا عن إقامة علاقة سوية مع أوفيليا، وهي حجة يصعب نقضها (أو إثباتها) علميًّا لسببٍ بسيطٍ، وهو أن هاملت شخصية خيالية ابتدعها خيال شيكسبير الشاعر المسرحي الإنجليزي الشهير؛ فمعلوماتنا عنه محدودة بأقواله وأقوال الآخرين عنه في المسرحية، وكلُّها من نسج خيال الشاعر، ومع ذلك فقد اكتسبت هذه النظرة جاذبيةً جعلتها ترقى إلى مستوى الحقيقة التي لا مراء فيها، وأهمُّ دلالاتها ما يقوله فرويد عن «غشيان المحارم» incest [مجمع اللغة العربية] ويقصد به الرغبة الجنسية تجاه من يحظر الدين أو الأعراف تزاوجهم، ومن الطبيعي أن يلقى كلام فرويد قبولًا واسع النطاق لبساطة الفكرة وشيوع ظواهرها، ولم يكن يونج يعترض على وجود الدافع الجنسي بطبيعة الحال، ولكنه كان يولي اهتمامًا أكبر للتحولات التي يتخذها ذلك الدافع فيبتعد بها عن أصله الجنسي؛ فهو — كما سبق أن ذكرت — يرى أن الليبيدو طاقة نفسية، حتى وإن صح افتراض فرويد بأن لها أصلًا جنسيًّا، فحديث يونج عن التحولات transformations يهمُّ دارسي الأدب والنقد؛ إذ يقول في كتابه: «سيكلوجية اللاوعي» (١٩١٢م والترجمة الإنجليزية ١٩١٦م) إن هذه التحولات تحدث بفضل القدرة الفطرية للعقل البشري على خلق الصور المجازية القائمة على القياس analogy فالصيد والقنص يشبه البحث عن شريك جنسي، ولكنه يتحول ويخلق إثارته الخاصة وتوقعاته المختلفة؛ ومن ثمَّ يكتسب دلالاتٍ ثقافيةً ودوافع أخرى يصبح لها وجودها الخاصُّ؛ بعيدًا عن الصور الجنسية المجازية، ومع ذلك فإن بعض رواسب هذه الصورة المجازية تظلُّ قائمةً، ونراها — حسبما يقول — في اختزال بعض الأنشطة الثقافية المعاصرة في تفسيراتٍ جنسية.

ويقول يونج: إن هذا الميل الفطريَّ لخلق التشبيهات يؤدي إلى اتساع نطاق العالم الإنساني للوعي والثقافة:

> فكأنما تؤدي زيادة الليبيدو، فيما يبدو، بفضل تشكيلات هذه المخيِّلة القائمة على القياس إلى تخليص الليبيدو من العامل الجنسي، ويزداد باطراد مقدار العناصر الخيالية «المعادلة» [للدافع الجنسي] التي تحلُّ محل التحقيق البدائيِّ

للعامل الجنسي. ويؤدي هذا إلى توسُّعٍ هائلٍ في نمو صورة العالم بسبب انضمام أشياء جديدةٍ إليه واستيعابها على الدوام باعتبارها ذات طابعٍ جنسي.

(يونج: «سيكلوجية اللاوعي»، ١٥٦)

ومعنى هذا، كما يقول مري ستاين، أن العالم القديم «للنشاط البشري والوعي» أصبح على امتداد آلاف السنين أكثر اتِّصافًا بالطابع الجنسي، ولكنه ظل يفقد هذا الطابع الجنسي في الوقت نفسه: فاتساع الطابع كان يرجع إلى زيادة المجازات والصور الاستعارية التي استمر إبداعها بلا توقفٍ، وأما فقدانه فيرجع إلى أن هذه الصور المجازية كانت تفقد فقدانًا مطردًا صلتها بالمصدر أو قربها منه (ص٦٥–٦٦). وإلى هذا الحدِّ، كما قلت، لم يكن اختلاف يونج مع فرويد عميقًا إلى حدِّ رفض المركَّبين المذكورين، ولكننا نجد في الفصل الأخير من «سيكلوجية اللاوعي» وعنوانه: «التضحية» دراسةً كاملةً لهذا الموضوع، وخصوصًا «غشيان المحارم». وأودُّ قبل أن أورد ما يقوله يونج في سيرته الذاتية عن هذه القضية وتأثير حديثه عنها في صداقته مع فرويد — أن أشرح المعنى الاشتقاقي لكلمة «التضحية» sacrifice الإنجليزية؛ وهو معنًى لا تشترك فيه مع مرادفاتها الألمانية التي تفيد الدلالة الشائعة؛ إما القربان opfer (الأضحية) وإما التخلي عن شيءٍ Verkaufen؛ فهي في الإنجليزية تعني التقديس من اللاتينية Sacrificium من Sacer (مقدس) والفعل Facere (يجعل) (يصنع)؛ فالفعل اشتقاقًا يعني إضفاء القداسة، ويونج يشير إلى ذلك في هامش أضافه فيما يبدو أثناء مراجعة ترجمة الكتاب، وأظن أن هذه حالةٌ نادرةٌ؛ إذ يجد فيها المؤلف نفعًا في الاستعانة بكلمةٍ أخرى تعتبر مرادفةً لكلمةٍ بلغته الأمِّ، ويرتبط السبب هنا بنظرته إلى طبيعة تضحية الأنا في أثناء النمو والاتجاه إلى النضج، وما توحي به من دلالاتٍ تعالية يشرحها يونج في مكانها. يقول يونج في الفصل الخاص بفرويد:

عندما كنت أعمل في كتابي عن الليبيدو واقتربت من نهاية الفصل الذي جعلت عنوانه «التضحية»، كنت أعرف مقدمًا أن نشر الكتاب سوف يكلفني صداقتي مع فرويد؛ إذ إنني كنت أنتوي أن أدرج فيه تصوري الخاص لغشيان المحارم، والتحول الحاسم لمفهوم الليبيدو، وأفكارًا منوعةً أخرى اختلفت فيها مع فرويد. كان غشيان المحارم لا يمثِّل في نظري مشكلةً شخصيةً إلا في أندر الحالات. فمن المعتاد أن يكون لغشيان المحارم جانبٌ دينيٌّ إلى حدٍّ بعيدٍ، ولهذا السبب نجد

أن موضوع غشيان المحارم يقوم بدورٍ حاسمٍ في جميع نظريات نشأة الكون تقريبًا وفي أساطير متعددةٍ. ولكن فرويد كان يستمسك بالتفسير الحرفي له ولا يستطيع أن يدرك الدلالة الروحية لغشيان المحارم باعتباره رمزًا. كنت أعرف أنه من المحال أن يقبل أية فكرة من أفكاري عن هذا الموضوع.

(يونج: ذكريات وأحلام وتأملات، ص١٦٧)

ويعلق معظم دارسي يونج على ما يقوله في كتابيه المذكورين بشأن اختلافه مع فرويد في تفسير علاقة الأبناء بالآباء في مرحلة النمو قائلين إن العلاقة كانت نفسانيةً وشخصيةً، مهما بدا من جوانبها المادية، وذات قالبٍ روحيٍّ، وخصوصًا علاقة الابن بالأم، كما ينفرد ستيفنز في كتابه الأول بتقديم تفسير للخلاف بين يونج وفرويد من حيث اختلاف شخصية كلٍّ منهما عن شخصية الآخر (ص٢٣). ولكنني وجدت شرحًا مسهبًا لرأي يونج في الموضوع عند مري ستاين في كتابه: «خريطة الروح عند يونج» (١٩٩٨م) وسوف أعرضه فيما يلي بإيجاز.

يقول ستاين إن تصور يونج لغشيان المحارم يمثل «التحول الحاسم لمفهوم الليبيدو»؛ لأنه تصور يحرر رغبة غشيان المحارم من معناها الحرفي، وهو المعنى الذي كان فرويد يقول به في صورة مادية لا واعيةٍ، ولكن يونج يقدم تفسيرًا رمزيًّا له باعتباره الشوق العام لدى الطفل بأن يبقى في فردوس الطفولة. ويبرز هذا الشوق بوضوح عندما يواجه الشخص تحديًا خطيرًا في حياته، يتطلب منه أن ينضج وأن يتكيف مع بيئةٍ غاصَّةٍ بضروب التوتر. فالمرء يريد أن يأوي إلى الفراش ويخفى رأسه تحت الغطاء! أي إن التفسير الرمزي الذي يقدمه يونج يحوِّل «الأمَّ» التي يشتاق الطفل إليها إلى رغبة في النكوص regress إلى مرحلة التبعية الأولى؛ أي إلى الطفولة، وإلى اللاوعي واللا مسئولية. وهذا هو الدافع من وراء جانبٍ كبيرٍ من إدمان المخدِّرات والكحول. وهكذا فعندما تظهر خيالات غشيان المحارم في علاج العصاب؛ فإن يونج يفسرها باعتبارها من ضروب المقاومة للتكيُّف لا باعتبارها رغباتٍ لا واعيةً فعليةً، أو بصفتها ذكرياتٍ طفوليةً لأمثال هذه الرغبات. وكان يونج يفسر الممارسة الفعلية لغشيان المحارم عند بعض الشعوب العريقة — كالفراعنة المصريين على سبيل المثال — بأنها ذات رمزيةٍ دينيةٍ، ما دامت تبين مكانة متميزة للمرء وتثبتها، وتعبر عن التوحد مع مصدرٍ ربانيٍّ للطاقة؛ أي إنه كان زواجًا مع الأم أصل الحياة لا تحقيقًا لأمنيةٍ تتمثل في رغبةٍ جنسيةٍ فعليةٍ. وكان يونج

يقول: إن الحياة الجنسية لا علاقة لها بغشيان المحارم في الواقع الفعلي، فغشيان المحارم ذو دلالةٍ رمزيةٍ، ولا ينمُّ على رغبة بيولوجية.

(مري ستاين، «خريطة الروح عند يونج»، ٦٦–٦٧)

ولنا أن نشير عرضًا إلى ما يقصُّه يونج علينا من الطابع السلطوي عند فرويد، وعندما نرجع إلى السيرة التي كتبها إرنست جونز المشار إليه آنفًا عام ١٩٥٣م بعنوان: «حياة سيجموند فرويد وعمله»، نجد إلماحاتٍ لم يغفلها النقاد إلى ميل فرويد إلى الحطِّ من فكر أيِّ شخصٍ يخالفه؛ ولذلك حرص جونز الذي كتب سيرته مهتديًا بآراء أنَّا فرويد، ابنة العلامة، على ألا يذكر شيئًا يشينه أو تظن الابنة الوفية أنه يشينه، مثل بعض الأحداث التي ذكرتها كاتبة سيرته الأولى (وقد صدرت السيرتان أثناء حياة فرويد) وهي هيلين ووكر بونر Puner التي أشارت إلى بعض الأحداث التي تصوره في صورة المستبد برأيه، في كتابها: «فرويد: حياته وفكره» (١٩٤٧م) وقد اطَّلعت على رواية بونر لبعض هذه الأحداث في بعض المراجع عن فرويد فلم أجد فيها ما يشين؛ فإن فرويد كان معتزًّا برأيه ونظريته في التفسير الجنسي للإنسان إلى الحدِّ الذي جعله يوصي يونج بأن يعتنق هذه النظرية باعتبارها عقيدةً إيمانية creed لا تتزحزح dogma ومن طبيعة هذا الإيمان ألا يقبل الشك. وكلُّ أصحاب العقائد الثابتة لا يقبلون التشكيك فيها، وليس في هذا ما يشين، فأما إذا كانت العقيدة علمية؛ أي قائمةٌ على أدلة معترفٍ بها، فنحن نقبلها حتى تظهر عقيدةٌ أخرى قائمةٌ على أدلةٍ مختلفةٍ؛ فهذا طبع العلم، وهذا ما يقوله هانز أيزينك المشار إليه آنفًا في كتابه: «تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها» (١٩٨٥م)؛ إذ يستند في معارضته لفرويد إلى أدلة علمية جديدة قبلها المجتمع العلمي.

الفصل الثالث

صورة النفس عند يونج

(١) بين المذهب والمنهج

أودُّ في البداية تفصيل القول في التمييز الذي ذكرته آنفًا بين مفهومين شاع الخلط بينهما بسبب عدم دقة المصطلحات التي نستخدمها في العربية، وما يماثله من عدم الدقة في بعض المصطلحات الأجنبية، وإن اختلفت أسباب عدم الدقة بين الحالتين، وتتمثل بصفة عامة في محاولات الدارسين الأجانب الدائبة لإضفاء دلالاتٍ جديدة على مصطلحات معتادة (بمعنى شيوعها وثبات دلالتها) أو سكِّ مصطلحات جديدة تقوم على إجراء تعديلات معينة في الصيغ الصرفية لتلك المصطلحات. وقد يختلط الأمر مثلًا على المترجم أو القارئ عمومًا حين يواجَه بصورتين للصفة المشتقة من اسم يعرفه مثل system؛ إذ إن له عدَّة دلالاتٍ أوجزها فيما يلي (١) نظام «مجمع اللغة العربية» أو منظومة «المجمع» والأخيرة شائعة في الإشارة إلى منظومة الأمم المتحدة UN System التي تتكون من المنظمة organization والهيئات والوكالات التابعة لها agencies, councils, commissions وهلم جرًّا، و(٢) الجهاز أو الشبكة و(٣) النسق (المجمع) أو المنهاج أو المذهب. وتتغير ترجمة الاسم وفق السياق الذي تقع فيه (انظر معجم النفيس لمجدي وهبة). وذلك يعرفه كل قارئ أو مترجم متمرس، وأما الخلط فيبدأ حين يواجه القارئ أو المترجم الصفة «المعتادة» من الاسم وهي systematic التي تتضمن جميع الدلالات السابقة إلى جانب دلالةٍ أخرى هي الانتظام أو الدَّأب، فإذا استُخدمت في العلوم الإنسانية كان يمكن أن تعني «المذهبيَّ» عادة وفي أحيانٍ أخرى «المنهجيَّ». ولكنك إذا أضفت حرف s إلى الصفة systematics أصبحت تعني علم تصنيف الأحياء، وإذا اشتققت صفةً أخرى من الاسم هي systemic أصبحت تشير إلى ما يشمل كيان الجهاز كله أو الجسم كله في الفسيولوجيا، مثل العلة العامة التي تصيب جميع أعضاء الكائن الحي كله، أو الفكرة الفلسفية كلها مجازيًّا.

وقد درج العلماء في الغرب على استخدام الصفة العامة المعتادة systematic في وصف العالم أو الفيلسوف الذي يستمسك بمذهب في الفكر أو في البحث لا يحيد عنه بل يؤكده في كل ما يكتب أو يقول، وارتضينا أن نفرِّق بين المذهب الذي قد يقوم على الحدس أو التأمل وحسب intuition, speculation أو حتى على الظنِّ conjecture وبين المنهج العلمي الذي درجنا على موازاته بمصطلح method منذ أن رسخه ديكارت. وقد ساعدتنا تقاليد استعمال الكلمات المذكورة في العربية؛ أي مبحث التداولية اللغوية pragmatics على اعتبار أن المذهب أعمُّ من المنهج، فنحن نعرف الفقه على المذاهب الأربعة، ويقول أبو فراس:

وِمِنْ مذهبي حُبُّ الدِّيَارِ وأَهْلِهَا وللِنَّاسِ فِيمَا يَعْشَقُونَ مَذَاهِبُ

وتقول أراجيز الصغار:

الحَبْسُ لَيْسَ مذهبي ولَيْسَ فِيهِ طربي
فَلَسْتُ أَرْضَى قَفَصًا وإنْ يكُنْ مِنْ ذَهَبِ

وأما المنهج والمنهاج والنهج فهو الطريق، ونهج قصيدة البردة (أي «معارضتها» اصطلاحًا) قصيدة أخرى لها شكلها وزنًا وقافية، لكننا خصصنا المنهج للعلوم، بل إن الكلمة دخلت مدارسنا بمعنى الموادِّ الدراسية «المقررة»، مع الإيحاء بأنها ذات نظامٍ دقيقٍ كفيلٍ بتنمية معارف التلاميذ ومداركهم. والمنهاج صورة أخرى لا تتمتع بهذا القدر من الشيوع. ونحن حين نصف عملًا بأنه منهجيٌّ نقول إنه methodical والعبارة الشيكسبيرية التي دخلت اللغة الإنجليزية (من مسرحية هاملت) تقول: إن جنونه مقصود؛ أي متكلف There is method in his madness بمعنى أن هاملت يتصنع الجنون عامدًا ويمارس مظاهره وفق منهجٍ يكشف عن عمده، كما نشير إلى بعض الفلاسفة بأنهم مذهبيون systematic بمعنى أن لهم مذهبًا محددًا قد يقوم على توجه orientation فكريٍّ معينٍ، نطلق عليه الأيديولوجيا أحيانًا، ونصف غيرهم بأنهم غير مذهبيين؛ أي إن جماع آرائهم الفلسفية لا تمثل مذهبًا واحدًا، مثل الشاعر والناقد كولريدج؛ فهو فيلسوف انتقائي eclectic بمعنى أن دراساته الفلسفية لا تنتمي لمذهب فلسفيٍّ نظريٍّ محددٍ لا تتعداه، بل هو يتحدث مقتبسًا آراءه من مذاهب فلسفيةٍ متعددةٍ لا تمثل منهجًا علميًّا يمكن أن نطلق عليه المبحث

العلمي المستقل discipline؛ أي المبحث العلمي أو الفلسفي القائم على فرضيَّاتٍ يمكن إثبات صحتها بالمنهج العلمي؛ أي القائم على الملاحظة والتجربة، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، أو القائم على الاستقراء induction والقياس analogy والاستنباط deduction, extrapolation كما هو الحال في الإنسانيات أو ما يسميه الفرنسيون العلوم الإنسانية، أو ما يسميه الألمان Geisteswissenschaften للتمييز بينها عمومًا وبين العلم الطبيعي Naturwissenschaft، منذ القرن التاسع عشر، وغياب المذهب الذي قد يكون أيديولوجيا لا يعني بالضرورة غياب المبحث العلمي، بل إن المبحث العلمي لا بدَّ أن يسمح، كما ذكرت في فقرة سابقة في المقدمة، بإمكان التغيير؛ فالعلم بمفهومه الشائع الذي ينصرف إلى العلم الطبيعي، يعتمد على معطيات التجارب أو معطيات الاستقراء وما تأتي به هذه وتلك من حقائق جديدةٍ، وقد تتعارض بعض هذه الحقائق مع ما بني عليه المبحث تعارضًا يرغم العالم؛ أي الباحث في العلم، على تعديل صورة النتائج التي كانت قد استقرت؛ ومن ثمَّ تعديل منهج بحثه أيضًا وصورته التطبيقية بل والنظرية اهتداءً بالتطورات التي ما تفتأ تترى. ولكن المفكر المذهبيُّ قد يجد من الصعب عليه، بل من المحال أحيانًا، أن يقبل تعديل شيءٍ في مذهبه إذا كان هذا المذهب قد تحوَّل إلى عقيدة إيمانية creed فأصابه الجمود rigidity وأصبح مذهبًا متحجرًا dogma والمثال الذي نحن بصدده تحوُّل المبحث العلمي عند فرويد إلى مذهب يمكن أن نصفه بالجمود؛ فهو لا يقبل تعديلًا فيه بحيث يحوِّله من الوصف بالمبحث العلمي الذي يقبل التعديل إلى مذهب عقائدي لا يقبل ذلك إطلاقًا، ويذكر لنا يونج أن سرَّ اختلافه مع فرويد وانفصاله عنه كان إيمان الأخير بالتعليل الجنسي وحده لمعطيات اللاوعي وما استتبع ذلك من نظريات متسقة فيما بينها ولكنها تحول دون إضافة شيءٍ إليها أو انتقاص شيءٍ منها، ناهيك بتعديل أيِّ مبدأٍ من مبادئها.

لم يكن يونج مذهبيًّا بهذا المعنى الضيق، بل كان باحثًا في علم جديد يتشكل وفق انعتاق العلماء من التصور الماديِّ الصارم للعلم في القرن التاسع عشر، فقد صاحب التطوُّر في العلوم الطبيعية، في مطلع القرن العشرين، تطورٌ في الإنسانيات، وللقارئ أن يرجع إلى قائمة النتائج التي انتهى إليها الباحثون في آخر القرن التاسع عشر بصدد «اللاوعي» (ص١٠٠–١٠١ أعلاه) حتى يدرك أن المبحث (علم النفس برمَّته) كان ما يزال في طور التشكيل، وعندما انضمَّ يونج إلى دارسي الطب النفسي كان له مذهبه الفكري الذي تشكَّل ونما منذ الطفولة، وكان مذهبًا نفسيًّا أيضًا، أو قل إنه كان

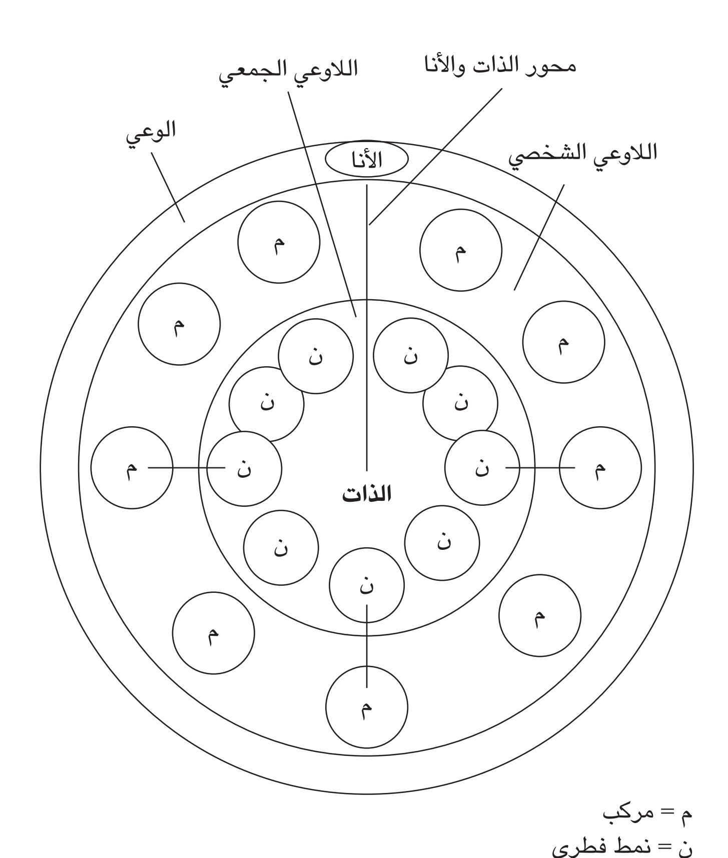
يجمع بين «الحقائق البيولوجية والحقائق الروحية» كما يقول في المقتطف الوارد أعلاه من سيرته الذاتية، بحيث كان يرى فيه «موقع الصدام بين الطبيعة والروح في الواقع الفعلي» (ذكريات وأحلام وتأملات ص١٠٨–١٠٩). والمثال الحاضر عليه تعديل مصطلح «الصور الأزلية» إلى «الأنماط الفطرية»، على نحو ما ذكرت آنفًا، في العقد الثاني من القرن العشرين، والتحول في مفهوم «المركَّب» من الشخصية إلى معناه الخاص داخل النفس كما سبق أن بينت، وما سوف أعود إليه.

(٢) النموذج العامُّ للنفس

ولذلك فإن ما يسميه ستيفنز «نموذج» النفس عند يونج (١٩٩٠م، ص٢٧) أو ما يقول مري ستاين إنه «خريطة» الروح عند يونج في كتابه الذي يحمل هذا العنوان (١٩٩٨م) — لا يزيد عن صورةٍ تقريبيةٍ لما بناه يونج على امتداد عمله بالتحليل والدرس والتجريب، ذاتيًّا وموضوعيًّا، لتصوره الخاص للنفس والروح؛ ولذلك أيضًا نرى أن المجلدات التي تناهز العشرين التي طبعت فيها أعماله يتضمن بعضها اختلافاتٍ بين ما هو مبكرٌ وما هو متأخرٌ، والمجلد السابع، على سبيل المثال، وعنوانه: «مقالان عن علم النفس التحليلي»؛ والذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٥٣م (في حياته)، والثانية عام ١٩٦٦م؛ أي بعد وفاته، يضم مقالًا نشره عام ١٩١٧م وأعيد نشره مرتين في حياته بعنوان: «عن سيكلوجية اللاوعي»، ومقالًا آخر بعنوان: «العلاقات بين الأنا واللاوعي» (١٩٢٨م) إلى جانب ملحقٍ يتضمن أفكارًا سابقةً في الموضوع نفسه ونُشرت بعنوان: «دروب جديدة في علم النفس» (١٩١٢م)، وأخرى بعنوان: «بناء اللاوعي» (١٩١٦م) إلى جانب نسخ جديدة من كل هذه الأفكار تتضمن ما طرأ عليها من تعديل، وقد نشرت عام ١٩٦٦م. ولَمَّا كنت أعتمد في هذه الدراسة على ما جاء به الباحثون في منهج يونج أو مبحثه العلمي الخاص، فقد قارنت كتاباتهم بعضها ببعض، ووجدت أن الصورة التي يقدمها ستيفنز في كتابه الأول (١٩٩٠م) تتميز بالوضوح اللازم لهذه الدراسة العامة؛ ومن ثَمَّ اعتمدت على ما يسميه «النموذج» ويشفعه برسمٍ بيانيٍّ أرفقه بهذا الفصل، راجيًا أن يؤدي المهمة المرجوة.

يقول ستيفنز إننا نستطيع تمثيل نموذج يونج للنفس بالشكل البياني الذي يقدمه ويتكون من ثلاث حلقات متداخلة؛ فالحلقة الخارجية تبين المدار أو الفلك الذي تدور فيه الأنا the ego في شريط يمثل الوعي، في دائرة تقع في مركزها نواة nucleus هي

الذات the self ويربط ما بين الأنا والذات محورٌ؛ أي رابطٌ بامتداد نصف قطر الدائرة، ويمتدُّ داخل الشريط شريطٌ أعرض يمثل اللاوعي الشخصي الذي يضمُّ في داخله دائرةً تمثل اللاوعي الجمعي collective unconscious. أما الوحدات الفعالة التي تشكل اللاوعي الشخصي فهي المركَّبات complexes، وأما الوحدات الفعالة التي تشكِّل اللاوعي الجمعي فهي الأنماط الفطرية archetypes. ويقول ستيفنز إن علينا ألا نتصور هذه «المكونات» الفاعلة في صورةٍ ثابتةٍ أو خامدةٍ بل باعتبارها «نظمًا» systems في حالة تفاعلٍ وتغيرٍ دائمين، وهي تخضع جميعًا للتنسيق الذي تقوم به الذات.



م = مركب
ن = نمط فطري

شكل بياني لنموذج النفس عند يونج (ستيفنز ١٩٩٠م، ص٢٨).

ويضيف ستيفنز قائلًا:

... وأما المركبات فهي مجموعة من الأفكار المترابطة التي تجمع بينها شحنةٌ شعوريةٌ مشتركةٌ، وهي تمارس تأثيرًا ديناميًّا في الخبرة الواعية وفي السلوك، وأما النمط الفطري فهو «مركزٌ» فطريٌّ innate أو مركزٌ مهيمنٌ dominant يشترك فيه المخُّ مع النفس psyche ولديه القدرة على المبادرة والتأثير والوساطة في تشكيل الخصائص السلوكية والخبرات المميزة لجميع أبناء البشر، بغضِّ النظر عن الانتماء العرقي، أو الثقافة أو الحقبة التاريخية أو الموقع الجغرافي. وتوجد علاقة وظيفية وثيقة بين المركَّبات والأنماط الفطرية؛ ذلك أن المركَّبات صورٌ تمثيليةٌ representations للأنماط الفطرية؛ بمعنى أن المركَّبات هي الوسائل التي تكشف بها الأنماط الفطرية عن نفسها في النفس الشخصية. (ستيفنز ١٩٩٠م، ص٢٨)

(٣) وظائف الوعي الأوليَّة

ويقدم ستيفنز الشرح التالي لذلك التصور الذي يقول إنه «خيالي»: أمَّا «الأنا» فتقع في بؤرة الوعي، وتتولى مهمة إحساسنا بوجودنا وإدراك كل منا لهويته الشخصية. ولهذا تعتبر العامل الحامل للشخصية، فوجودها على الطبقة الخارجية للنفس يجعلها الوسيط بين خبرة المرء بما هو خارجيٌّ وما هو داخليٌّ، واختلاف الأفراد في تحديد درجات أهمية الأشياء هو الذي يحدد نمط الموقف the attitude types عند كل منهم؛ فالنمط الانبساطي extravert يرى فيما هو خارجه دلالة كبرى، على عكس الانطوائي introvert الذي يولي خبراته الباطنة أهمية أكبر. ويضيف ستيفنز قائلًا:

> لاحظ يونج أن الأفراد يختلفون في استعمالهم الواعي لكل وظيفةٍ من وظائف الوعي الأولية primary functions وهي التفكير thinking والشعور feeling والحدس Intuition والإحساس Sensation. وقد تصبح إحدى هذه الوظائف الأربعة فائقةً superior في أيِّ فرد من الأفراد، وهو ما يعني أنها تطورت ونمت إلى درجة أكبر من الوظائف الأخرى؛ ومن ثمَّ فهي تستخدم استخدامًا أكبر من غيرها، وهذا هو الذي يحدد الجانب الوظيفي من وظائف النمط السيكلوجي.
>
> (ستيفنز ١٩٩٠م، ص٣٠)

ويؤكد ستور وكامبل ما يقوله ستيفنز أو ما يوحي به في النموذج الذي وضعه من أن «الأنا» «تخرج» من الذات في مرحلة النمو المبكر، وهي «تخرج» أو تتشكل لأداء مهام حاسمة في حياة الفرد، أوَّلها إدراك المعنى وتقدير القيم، ولكنها تظل تابعة للذات على الرغم من كونها تعبيرًا عنها. ويقتطف ستور كلامًا عن الذات كتبه يونج في مرحلة النضج الأخيرة، وهو منشور في المجلد الثاني عشر من أعماله (وعنوانه: علم النفس والخيمياء) حيث يقول «إنها ليست فقط مركز النفس بل إنها أيضًا محيط الدائرة كلها الذي يشمل الوعي واللاوعي؛ والمقصود أنها مركز هذه الصورة الشاملة، مثلما تعتبر الأنا مركزًا للنفس الواعية» (يونج: المجلد ١٢، الفقرة ٤١، في ستور ص٧٧).

ويشير ستاين إلى أن أقوال يونج تؤكد فيما يبدو تعريف ستيفنز للاوعي الشخصي في المجلد الثامن من أعمال يونج الكاملة وعنوانه بناء النفس وديناميأتها وهو يضم أعمالًا كُتبت في مراحل متفاوتةٍ من حياة يونج؛ ولذلك فالدراسات حافلة بالإشارات المتبادلة بين هذه الدراسات، وفي إحداها يقول يونج: إن اللاوعي الشخصي ثمرةٌ للتفاعل بين اللاوعي الجمعي والبيئة أو المحيط الذي ينشأ الفرد فيه. يقول يونج:

> إنه كل شيء أعرفه ولكنه لا يخطر ببالي الآن، وكل شيءٍ كنت أدركه يومًا ما، لكنني نسيته الآن، وكل شيءٍ أدركته حواسي ولم ينتبه إليه ذهني الواعي، وهو كل شيءٍ أشعر به، وأفكر فيه، وأتذكره، وأريده وأفعله بلا طواعية ولا انتباه له، وهو جميع الأشياء المستقبلية التي تتشكل في داخلي وسوف تنتقل يومًا ما إلى الوعي. كل ذلك هو محتوى اللاوعي (يونج: المجلد ٨، الفقرة ٣٨٢). وإلى جانب ذلك لا بدَّ أن نضيف حالات الكبت المقصود، إلى حدٍّ ما، للأفكار والمشاعر المؤلمة. وأنا أطلق على مجمل هذه المحتويات صفة «اللاوعي الشخصي» (يونج المجلد ٨، الفقرة ٢٧٠). [نشر هذا المجلد عام ١٩٦٠م، والمقتطف هنا من الطبعة الثانية المنقَّحة عام ١٩٦٩م، والتي أعيد إصدارها عام ١٩٩٠م].

كان أحد أوجه اختلاف يونج مع فرويد إيمان يونج بأن المركَّبات التي يتشكَّل منها اللاوعي الشخصي قائمةٌ في الأصحاء وفي المرضى على حدٍّ سواء، بل كان يرى أنها نويَّاتٌ قائمةٌ في كل نفس، على عكس فرويد الذي كان يرى أنها تقتصر على المرضى، وكان يونج يرى — نتيجة لتطبيقه اختبار تداعي الألفاظ — أن هذه المركَّبات تتصرف كأنما كانت كائناتٍ مستقلةً autonomous، ولكل منها نواة أو هي نفسها نواة أو نويَّةٌ،

ولكنَّ السؤال الذي شغله كان يقول: كيف يتحول نمطٌ فطريٌّ في اللاوعي الجمعي إلى مركَّبٍ في نفس الشخص؟ ويقول الدارسون إن هذا السؤال مهم؛ لأنه يدلُّنا على الأسلوب الذي تصبح به الحياة الشخصية لكل فرد جزءًا لا يتجزأ من التاريخ الجمعي للجنس البشري.

كانت قوانين التداعي laws of association التي وضعها أساتذة علم النفس في آخر القرن التاسع عشر — تقدم إجابةً مقنعةً عن هذا السؤال، وكان أهمُّ هذه القوانين قانون التماثل similarity وقانون التجاور contiguity وسوف أقدِّم شرحًا مبسَّطًا استنادًا إلى الأمثلة التي يحللها يونج، والتي نفهم منها أن النمط الفطريَّ ينشط عندما يقترب الفرد من موقفٍ أو من شخصٍ يتسم بخصائص مماثلةٍ لذلك النمط، ومجاورة الشيء أو الفرد المماثل تؤدي إلى اكتساب أفكارٍ أو مبادئ أو مشاعر من ذلك المثيل، فيتحوَّل بسببها النمط الفطريُّ إلى مركَّبٍ، ويبدأ عمله في اللاوعي. والمثال الأول هو علاقة الطفل بأمه، فإذا غابت الأمُّ قام مركَّب العلاقة معها بإسقاط project ذاته على من يحلُّ محلَّها، من البشر أو الكيانات ذوات الأمومة؛ كالكنيسة أو الجامعة أو الجيش. والمثال الثاني هو العلاقة بالوالد؛ إذ يشير يونج إلى حالة امرأة أدى لديها النمط الفطري للوالد إلى نشأة مركَّبٍ في صورة طاغيةٍ جبارٍ يشبه طابع والدها، وهكذا فعندما بدأ العلاج أسقطت نمط الوالد الذي تحوَّل إلى مركَّبٍ على الطبيب، وعندما نجح الطبيب في استدعاء ذلك المركَّب من اللاوعي، تمكن من شفاء المرأة. ويضيف يونج أن مثل هذا المركَّب قد يدفع المرأة إلى نشدان بديلٍ للوالد في زوج يحمل صفاته، وتستمر معاناتها غير واعيةٍ بأن المركَّب الكامن في اللاوعي هو الذي جعلها تنشد ذلك الرجل.

وقبل أن أنتقل إلى بعض الملامح الأعمِّ لصورة النفس عند يونج، أودُّ أن أشير إلى ما يقول به جون فريمان Freeman في تصديره لكتاب: «الإنسان ورموزه» (١٩٦٤م) الذي كتب يونج نفسه الفصل الأوَّل فيه باللغة الإنجليزية، وإن كان قد صدر بعد وفاته؛ ألا وهو أن المركَّبات يمكن أن تكون ظواهر مرَضيةً، ولكنَّ الأنماط من المحال أن تكون كذلك؛ فهي تعبيرٌ سويٌّ عن الطبيعة، وهي لا تتحوَّل إلى ظواهر مرَضيةٍ إلا عندما تؤدي بيئةٌ معينةٌ إلى تحوُّلها إلى مركَّبات؛ إذ توجد علاقةٌ طبيعيةٌ بينها وبين الرموز التي تمثلها الأحلام — كما كان يونج يقول — خير تمثيل؛ فرموز الأحلام مفاتيح للنفس عند الأصحاء والأسوياء قبل المرضى.

(الإنسان ورموزه، تحرير يونج، ط ١٩٦٨م، ص٩)

(٤) بين الفطري والمكتسب

في الفصل الذي يخصصه ستور للحديث عن الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي (ص٣٣–٥٥) يعرض المؤلف حديث يونج في أحد مقالاته المبكرة عن المؤثرات التي يتعرض لها الطفل أثناء النمو، ويقول فيها يونج:

> إن تأثير الأبوين الذي يرجع إلى فترة الطفولة المبكرة، يتعرَّض للكبت ويغوص في اللاوعي، لكنه لا يجتثُّ، بل يظلُّ يتحكم بخيوطٍ خفيةٍ في حركة النفس الفردية ظاهريًّا أثناء النضج. وموقف الطفل — مثل كلِّ شيءٍ هبط إلى اللاوعي — يظلُّ يرسل مشاعر منذرةً غامضةً؛ مشاعر بأنه يسترشد سرًّا بمؤثراتٍ من العالم الآخر. ولا تُنسَب هذه المشاعر في العادة إلى الوالد، بل إلى ربٍّ إيجابيٍّ أو سلبيٍّ (يونج: المجلد الرابع، الفقرة ٣٢٠)

ويعلق ستور على هذه الفقرة قائلًا:

> يبدو أن يونج، في هذه الفقرة، ينظر في الصور الفطرية التي ترجع أصولها إلى الخبرة الطفولية لا إلى عناصر استعدادٍ وراثيةٍ. ولو استمر يونج في تقديم وجهة النظر المذكورة حول أصول صور الأنماط الفطرية، لتمكن من الظفر بقبول أوسع نطاقًا لنظرياته في علم النفس. (ستور، ١٩٧٣م، ص٤٢)

ولكن يونج لم يكن يسعى لتقبل نظرياته بل كان يقدِّم ما يراه «الحقيقة»، والعبارات التي اقتبسها ستور من يونج ترجع إلى عام ١٩١٠م، وترد في سياق نقده للتحليل النفسي، وكان قطعًا ما يزال متأثرًا بأفكار فرويد، لكنه سرعان ما عدل عن هذا الموقف بعد عامين تقريبًا حين شعر بأنه تمكَّن من جمع المادة العلمية الكفيلة بإقناع علماء عصره بصحة ما ذهب إليه؛ إذ نشر عام ١٩١٢م كتابه: «دروب جديدة في علم النفس» الذي هزَّ الأوساط العلمية هزًّا وتلاه بكتاب عنوانه: «سيكلوجية اللاوعي» في العام نفسه، ثم كتاب: «مبنى اللاوعي» (١٩١٦م) وكتاب عن «سيكلوجية اللاوعي» (١٩١٧م) وهو الذي أعيد طبعه عام ١٩٢٦م وعام ١٩٤٣م، على الرغم من موجات النقد الشديد التي كان يقابل بها. وقارئ هذه الكتب — سواء منها ما روجع وما لم يراجع — يشعر أن يونج كان يسبح ضد التيار، بل إننا اليوم نعجب للمقاومة الشديدة التي لقيها من المجتمع العلمي (والأدبي!) آنذاك.

كان من الطبيعي ألا يرضى المجتمع العلمي عن حديث يونج عن اللاوعي الجمعي، بل وعن فكرة اللاوعي عند فرويد أصلًا، فعلماء القرن التاسع عشر كانوا ينشدون «اليقين» العلمي، وهو القائم على معطيات الحواس والمذهب السلوكي behaviorism الذي يقول: إن البيئة هي التي تبني الشخصية؛ بمعنى أن النفس تعتبر عند الميلاد صفحةً بيضاء Tabula Rasa يتولى التعليم كتابة ما يشكِّل شخصية الإنسان وتفكيره فيها (انظر المعجم). وأما يونج فكان يقول بعكس ذلك؛ إذ كان يؤمن بأن الشخصية موجودة بالقوة in potential (كما يقول الفلاسفة اليونان) في الإنسان منذ الميلاد؛ أي إن عواملها كامنةٌ في النفس منذ البداية، وكل ما تفعله البيئة هو تنشيط أو تفعيل هذه العوامل فتخرج لنا ما يسمَّى الشخصية بالفعل، بدنيًّا ونفسيًّا.

وكان الباحثون في التراث الأوروبي الكلاسيكي قد درجوا على مذهب أرسطو الرامي إلى إخضاع كل مادة «علمية» للعقل والمنطق، وهو التيار الذي اشتدَّ عوده منذ ديكارت، وعند أصحاب الفلسفة الواقعية الإنجليز في القرن الثامن عشر، وهكذا، وعلى ضوء ازدهار العلم الطبيعي في القرن التاسع عشر، لم يعد العلماء يقبلون ما يقول به الرومانسيون من سطوة الخيال وقوة الروح الكفيلة بكشف أسرار الوجود، فأصدر العلامة ف. ل. لوكاس F. L. Lucas كتابًا يهاجم فيه ضمنًا مسار البحث في اللاوعي، نابذًا اللاوعي برمَّته، مرددًا كيف يمكننا تفسير ما هو معلوم بما هو مجهول، وكان عنوانه: «تدهور المثل الرومانسي الأعلى وسقوطه» عام ١٩٣٦م، منطلقًا في هجومه على الرومانسيين كلهم من شعر وليم بليك Blake قائلًا: إن الارتكان إلى اللاوعي في كتب ذلك الشاعر النبوئية؛ مثل أورشليم، واقتران الجنة والنار وغيرهما (حتى قصيدته الطويلة ميلتون) تستند إلى نظم رمزية خفية نابعة من اللاوعي، ولا تؤدي المهمة المنوطة بالأدب وفق النهج الكلاسيكي، ألا وهي إثراء الوعي بالحياة الإنسانية القائمة على البصر قبل البصيرة.

بل إن بعض الأدباء الذين كانوا في أعماقهم مؤمنين بالحرية ويمارسونها في مطلع القرن العشرين مثل د. هـ. لورنس D. H. Lawrence الذي كان يفصح في رواياته وشعره عن المذهب الحيوي vitalism والحياة الباطنة التي تؤكد مفهوم اللاوعي، وكان يعلن، خصوصًا في كتابيه: «التحليل النفسي واللاوعي» (١٩٢١م) «وخرافة اللاوعي» (١٩٢٢م)، عن اختلافه مع فرويد حول تفسير القوة الباطنة، مؤكِّدًا أن عقلنة ratiocination اللاوعي؛ أي إخضاعه إلى أسس عقلانية بدعوى العلاج واستعادة الحياة النفسية السوية — معناه تجاهل القوة الشعورية أو إطفاء جذوتها، فلورنس يدعو في هذين الكتابين إلى تحريرها بحيث يشعر المرء بأن لحياته معنًى، وهو الموقف الوجودي الذي تأثر به

في هذه الفقرة [انظر كتابي: «المختار من شعر د. هـ. لورنس» (٢٠١٨م) حيث أناقش ميوله الوجودية في المقدمة].

ويقدم ستيفنز سببًا علميًّا (وتاريخيًّا) لعدم التقدير الذي لاقاه كتابه، قائلًا إن يونج كان قد بدأ بإطلاق اسم «الصور الأزلية» على مضمون اللاوعي، موحيًا بأنها مستقاةٌ من التاريخ الموغل في القدم للإنسان، فظنَّ العلماء أنه يؤمن مثل فرويد بالنظرية التي ثبت بطلانها، والتي تقول: إن الخصائص المكتسبة تورَّث، وهي التي كان قد اقترحها أصلًا العالم الفرنسي جان بايتيست لامارك Lamarck (١٧٤٤–١٨٢٩م)؛ إذ كان العلماء يفضلون نظرية النشوء والارتقاء وفق ما يسمى بالانتخاب الطبيعي. ويضيف ستيفنز قائلًا: إن يونج حينما طرح نظريته الخاصة باللاوعي الجمعي — ظن عدد كبير أنه يشير إلى شيءٍ «صوفي» أو «مفهومٍ روحيٍّ» مثل «النفس الجمعية»، أو أنه كان يحاول بعث المفهوم الذي وضعه فون شيلينج Schelling باسم «روح العالم»، ولقد استمرت هذه التصورات الفاسدة إلى اليوم في بعض الدوائر العلمية.

وسوف أقدِّم للقارئ نصَّ الحجة التي يسوقها ستيفنز في كتابيه عن يونج (١٩٩٠م، ١٩٩٤م) المشار إليهما، عارضًا وناقدًا لما يعتبر سوء صياغةٍ من جانب يونج عدل عنها فيما بعد؛ يقول ستيفنز:

> الواقع أن اللاوعي الجمعي فرضيَّةٌ علميةٌ محترمةٌ، وليس على المرء أن يعتنق النظرية اللاماركية للتطور حتى يقبلها. بل إنها تتمشى تمامًا مع المدخل النظري الذي يتخذه علماء البيولوجيا في دراسة سلوك الحيوان في بيئاته الطبيعية؛ إذ يقول هؤلاء العلماء الذين يسمَّون إثولوجيين Ethologists إن كل نوع من أنواع الحيوان يتفرد بجهازٍ يتكوَّن من عدد من السلوكيات اللازمة للتكيف مع البيئة التي نشأ فيها هذا النوع. وتعتمد مجموعة السلوكيات المذكورة على آليات إطلاق فطرية innate releasing mechanisms يرثها الحيوان في الجهاز العصبي المركزي، وهي معدَّةٌ بالطبيعة للعمل عندما تصادف ما يسمَّى «علاماتٍ منبِّهةً» sign stimuli في البيئة. وعند الالتقاء بهذه المنبهات تنطلق الآلية الفطرية فيستجيب الحيوان «بنسقٍ سلوكيٍّ» مكيَّفٍ مع الحالة. فإذا أخذنا في اعتبارنا المرونة العظمى في التكيُّف لدى الإنسان، وجدنا أن الموقف الخاصَّ بسلوك الحيوان — يتسم بتشابهٍ كبيرٍ مع نظرة يونج لطبيعة الأنماط الفطرية وطرائق عملها أو تفعيلها.

... كان يونج نفسه يصرُّ على أن مصطلح النمط الفطريِّ «لا يقصد به فكرة موروثة بل أسلوب عملٍ موروثٍ يتفق مع الأسلوب الفطري الذي يخرج به الفروج من البيضة، والذي يبني به الطائر عشَّه، ... وبعبارة أخرى إنه «نسق سلوكيٌّ» وهذا الجانب من جوانب النمط الفطريِّ، البيولوجي البحت — هو المجال الخاص للسيكلوجية العلمية» (يونج، المجلد ١٨، الفقرة ٩٩).

لا غبار على أمثال هذه الأقوال من الزاوية البيولوجية. أما الإيحاء بمذهب لامارك فيظهر لنا عندما يقول يونج: إن خبرات الأنماط الفطرية «تنقش» على النفس بسبب تكرارها على امتداد آلاف السنين من الوجود البشري. فهو يقول مثلًا: «يوازي عدد الأنماط الفطرية الكثيرة عدد الحالات المميزة للإنسان في الدنيا. فالتكرار الذي لا ينتهي قد نقش هذه الخبرات في تكويننا النفسي، لا في شكل الصور الحافلة بالمضمون، بل في البداية باعتبارها أشكالًا خاليةً من المضمون، بحيث تمثل فقط إمكانية نشأة نمطٍ معينٍ من الإدراك أو الفعل» (يونج المجلد ٩، ١، الفقرة ٩٩).

ولا توجد مشكلةٌ في زعم يونج أن الأنماط الفطرية لا تمثل إلا إمكانية نشأة أنماطٍ معينةٍ من الإدراك أو الفعل، ولكن علماء البيولوجيا لا يمكنهم قبول الفكرة التي تقول: إن خبرات الأنماط الفطرية تُنقش في التكوين النفسي ... ويونج يستخدم هذه الألفاظ مجازيًّا واستعاريًّا، لا علميًّا. ولحسن الحظ يسهل نبذها ما دامت لا علاقة لها بفرضيَّة الأنماط الفطرية.

أما الذي يثبُت في البناء الجيني فهو الاستعداد المسبق predisposition لهذه الأنواع من الخبرات. فكل كائن حيٍّ ينشأ ويتطور في بيئته الخاصة به [وهي التي يسميها علماء البيولوجيا محيطه الخاص umwelt] وفي أثناء دورة حياته يصادف حالاتٍ يتميز بها عن غيره ...

ومرت فترةٌ طويلةٌ قبل أن ينجح يونج أخيرًا في تبرئة نفسه من تهمة «اللاماركية» عندما أعلن في عام ١٩٤٦م التمييز النظري الواضح بين النمط الفطري في ذاته الذي يكمن في أعمق أعماق اللاوعي ومن المحال أن يعرف (مثل مفهوم كانط للشيء في ذاته) وبين الصور والأفكار وضروب السلوك الفطرية التي يؤدي النمط الفطريُّ في ذاته إلى ظهورها. فالذي يرثه المرء هو النمط الفطري في ذاته (أي الاستعداد المسبق لتلقي خبراتٍ معينةٍ) لا الخبرة نفسها.

> وهكذا فإن الأنماط الفطرية تمنحنا استعدادًا مسبقًا لمواجهة الحياة والخبرة بأساليب معينةٍ وفقًا للأنساق التي أقيمت سلفًا في النفس، كما أنها تتولى أيضًا تنظيم المبادئ والخبرات حتى تجعلها تتفق مع تلك الأنساق. وهذا هو ما يعنيه يونج بقوله إن عدد الأنماط الفطرية يوازي في كثرته عدد الحالات المميزة للإنسان. (ستيفنز ١٩٩٠م، ص٣٧–٣٩)

ويشير يونج في بعض ما كتبه إلى تأثره بأفلاطون؛ أي إلى كون الأنماط الفطرية مثلًا ideas كالتي يتحدث عنها أفلاطون، ولكنه يبين في دراسته الأساسية للأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي (خصوصًا في ص٧٦ و٧٩ و١٨٦) أن تصوُّره للأنماط الفطرية تصوُّرٌ ديناميٌّ يرمي إلى تحقيق أغراضٍ معينةٍ، بمعنى أن الأنماط الفطرية ليست مُثلًا مجردةً بل قوًى كامنة تسعى لتحقيق ذاتها في الشخصية وفي سلوك الفرد، أثناء دورة الحياة وفي سياق البيئة.

(يونج: الأنماط الفطرية والوعي الجمعي، ترجمة هل Hull، ١٩٥٩م، الطبعة العاشرة ١٩٩٠م.)

وتعضيدًا لهذا الرأي أورد كلام يونج نفسه الذي يؤكد فيه مذهبه الذي يقول: إننا نأتي إلى الدنيا بالبناء النفسي الفطري الذي يمكِّننا من اكتساب الخبرات البشرية الخالصة؛ أي التي تميز البشر عن سواهم. يقول يونج:

> إن طبيعة الرجل كلَّها تفترض سلفًا وجود المرأة، جسديًّا وروحيًّا؛ فالنظام الخاصُّ به يتجه إلى المرأة منذ البداية، مثلما يتمتع بالاستعداد لتقبُّل عالمٍ بالغ التحديد حيث يوجد الماء والضوء والهواء والملح والكربوهيدرات ... إلخ. فشكل العالم الذي يولد فيه موجود سلفًا ومولود سلفًا في داخله باعتباره صورةً فعليةً كامنةً. وعلى غرار ذلك يوجد الآباء والزوجة والأطفال والميلاد والموت في فطرته باعتبارها صورًا فعليةً كامنةً؛ أي باعتبارها ضروب استعدادٍ نفسية. وهذه الفئات السابقة الوجود a priori بطبيعتها تتمتع بطابع جمعي؛ فهي صورٌ للوالدين وللزوجة والأطفال بصفة عامة، وليست مقدرة سلفًا. ومن ثمَّ فعلينا أن ندرك أن هذه الصور تفتقر إلى المضمون الصلب؛ ومن ثمَّ فهي لا واعية. وهي لا تكتسب الصلابة والتأثير والوعي آخر الأمر إلا

> عندما تقابل الحقائق العملية التي تلمس الاستعداد اللاواعي وتبثُّ فيه الحياة.
>
> (يونج، المجلد السابع، مقالتان عن علم النفس التحليلي، ١٩٥٣م، ط٢، ٦٦، الفقرة ٣٠٠)

(٥) البنيويَّة والبيولوجيا

عندما ترجمت كلمة system في السطر الأول من هذا المقتطف بكلمة «نظام» خطرت لي عدة معانٍ لهذه الكلمة على نحو ما أشرت إليه في الصفحة الأولى من هذا الفصل؛ إذ تصورت أن يونج يعني نسقًا pattern فطريًّا معينًا؛ خصوصًا لأنه يستخدم إحدى الكلمات التي غدت من مصطلحات البنيوية وهي الشكل form ومصطلحًا بنيويًّا أساسيًّا آخر هو الصورة image وهذه جميعًا مما شغل كلود ليفي —شتراوس Levi-Strauss والمدرسة الفرنسية للأنثرويولوجيا البنيوية التي تتحدث عن أبنية تحتية infrastructure في اللاوعي، وتعتبرها مسئولة عن جميع العادات والمؤسسات الإنسانية. والمتخصصون في علم اللغة يقولون إنه على الرغم من اختلاف القواعد النحوية ما بين لغةٍ وأخرى؛ فإن لها جميعًا أشكالًا أساسيةً تعتبر عالميةً، وهي التي يشير إليها تشومسكي باسم المبنى العميق deep structure، ومعنى هذا، كما كان شرَّاح تشومسكي يقولون، وجود بناء نحويٍّ — أي قواعد لعلاقة الألفاظ والمعاني بعضها ببعض على أعمق مستوى — عصبي نفسي Neuropsychic، وهو بناء عام عالمي فطري ترتكز عليه جميع ضروب النحو، وهو ما يقول عنه مايكل فوردام Fordham (١٩٠٥–١٩٩٥م) إنه مثال للأنماط الفطرية عند يونج [في كتابه: «الأطفال باعتبارهم أفرادًا» (١٩٦٩م)]، ولم يكن فوردام وحده في إقامة هذه الصلة، بل أيده علماء آخرون في البيولوجيا، ومن أهمِّهم إدوارد أ. ويلسون Wilson (المولود عام ١٩٢٩م) الذي يُنسب إليه الفضل في وضع مبحث علميٍّ جديدٍ هو البيولوجيا الاجتماعية sociobiology؛ خصوصًا في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، والذي صدر عام ١٩٧٥م، والمعروف أن هذا المبحث العلميَّ قد نما حتى أصبح اليوم نظريةً كاملةً تقوم على اعتبار أن أنساق السلوك؛ والتي تتميز بها جميع أنواع الأحياء الاجتماعية، ومن بينها الإنسان — قائمة على استراتيجيات استجابةٍ تنقلها الجينات من جيل إلى جيل، وتهدف إلى زيادة قدرة الكائن الحي على البقاء في البيئة التي نشأ فيها وارتقى. ويقول ويلسون في الطبعة المختصرة لكتابه المذكور: «إن السوشيوبيولوجي

يقطع بأن النمو النفسي الاجتماعي لأفراد أيِّ نوعٍ من الأحياء يعتمد على ما يسمَّى قواعد النمو epigenetic rules، بل ولقد شهدنا بعض الأطباء النفسيين الذين أولعوا بعلوم السلوك الحيوانية ethology منخرطين في دراسة ما يسمونه أنساق الاستجابة النفسية البيولوجية إلى جانب الأبنية العصبية العميقة المتماثلة، قائلين إنها هي التي تتحكم في اكتساب أنساق تكيُّفٍ سويةٍ أو مريضةٍ في أفراد بعينهم نتيجة استجابتهم للاختلافات في بيئاتهم الاجتماعية.» ويقول ستيفنز (١٩٩٤م) «إن جميع هذه المفاهيم تتفق مع فرضيَّة الأنماط الفطرية التي قدمها يونج من عقودٍ كثيرةٍ، ولم يكد العالم يوليها أيَّ اهتمام» (ص٥٣).

والواقع أن يونج يصرِّح باهتمامه بالبيولوجيا في بعض كتابات مرحلة النضج؛ إذ يقول في المجلد الحادي عشر «علم النفس والدين بين الشرق والغرب» (١٩٥٨م، طبعة ١٩٦٩م): «إن كل حياة فردية تتطابق مع الحياة السرمدية للنوع الذي ينتمي إليه الفرد» (الفقرة ١٤٦). وهو يشرح هنا أن النمط الفطريَّ بمفهومه البيولوجي يحدد بناء النفس؛ ومن ثمَّ فإن «عمل» النفس تتحكم فيه بعض المبادئ البيولوجية مثل التكيُّف adaptation، والثبات المتزن homeostasis والنمو، وأما التكيُّف فقد سبقت الإشارة إليه في غير هذا السياق. ونضيف أن يونج يقول: إن الطفل يولد مجهَّزًا بطاقة أنماطٍ فطريةٍ تمكِّنه من التكيُّف مع الواقع بأسلوبٍ لا يختلف عن أسلوب أسلافه في الماضي السحيق، والمجموع الكلي لطاقة هذه الأنماط الفطرية يطلق عليها يونج اسم «الذات» self التي كثيرًا ما يشير إليها باسم النمط الفطري لجميع الأنماط الفطرية. ومن داخل هذا الرحم تخرج الأبنية النفسية الأخرى، مثل الأنا، والقناع، والظل، والأنيما أو الأنيموس، وتنهض جميعها بمهامِّ التكيُّف تحت إرشاد الذات.

(٦) الذَّات ورموزها

وأظن أن تعريف الذات الذي يضرب بجذوره في البيولوجيا لكنه يرشدنا إلى أسرار الروح؛ جديرٌ بالتوقف قليلًا عنده؛ وذلك لعلاقته المحتومة بالبنيوية الظاهرة فيما يقوله يونج عن الاكتمال wholeness [أو التكامل integrity طبقًا لبعض مترجمي يونج ومفسريه] باعتباره ثمرة تعارضٍ ثنائيٍّ [أو وجود قطبين متعارضين داخل الذات] وهو ما تقول به البنيوية من دون الرجوع إلى يونج. والنَّصُّ الأساسيُّ الذي يعرض يونج فيه تصوُّره للذات self عنوانه Aion أيون [المستعار من الدين المثرائي] mithraism القديم، حيث

«يطلق الاسم على إله يتحكم في الروزنامة الفلكية؛ ومن ثمَّ في الزمن نفسه» حسبما يقول مري ستاين الذي يضيف قائلًا: «إن العنوان يوحي، من ثمَّ، بأنه عاملٌ يتجاوز المسار الموحَّد continuum للزَّمكان الذي يتحكم في وعي الأنا» (ص١٥٧). والعنوان الفرعي لهذا الكتاب هو «بحوث في ظاهريات الذات»، ويصفه المحررون بأنه «دراسة مطولة للنمط الفطري للذات». ولنستمع أولًا لما يقوله يونج في مستهل حديثه في ذلك الكتاب عن الذات، ثم ما يقوله فيما بعد حين ينتهي من تعريفها، يقول يونج:

> توجد الذات ... خارج المجال الشخصي تمامًا، ولا تظهر — إذا ظهرت — إلا في صورة بديهية دينية، وتتفاوت رموزها ما بين الأعلى والأدنى ... وكلُّ من يريد أن يحقق الغاية العسيرة؛ أي أن يحقق شيئًا لا فكريًّا وحسب بل أيضًا، طبقًا لقيمته الشعورية، عليه أن يتصدَّى لمشكلة الأنيما [النفس الأنثى] والأنيموس [النفس الذكر] حتى يشقَّ الطريق إلى الوحدة العليا أو الوحدة الرفيعة؛ ألا وهي الوحدة بين الأضداد coniunctio oppositorum؛ فهذا شرطٌ لا غنى عنه للاكتمال.
>
> (يونج، المجلد التاسع: الجزء الثاني، الفقرة ٥٧–٥٨)

وقد يكون ستاين مبالغًا بعض الشيء حين يقول: إن يونج يعني «الذات» حين يشير إلى مصطلح الاكتمال wholeness فإن يونج لا يقيم ترادفًا صريحًا بل يقول: إن الاكتمال يتحقق حين تتحقق الذات في الوعي؛ بمعنى أن يحرص المرء على أن ينشد اكتماله واعيًا حتَّى يشعر بوجود ذاته، وهذه لمسة وجودية تشبه ما أشرت إليه آنفًا من ميول وجودية؛ فالوعي بالذات من طريق الوعي بالاكتمال — وعيٌ بالوجود الذي يعنيه هايديجر بمصطلح الحضور dasein [انظر مصطلحات الفلسفة الوجودية ٢٠١٧م] ومن الطبيعي أن يتوسل يونج بالرموز الهندسية الأساسية التي يراها فطريةً، ما دامت قائمةً في اللاوعي عند جميع الشعوب على الرغم من تعدد ثقافاتها وتنوعها، وهو يرى أن أهم رمزين في هذا المجال هما المربع والدائرة، وقد سبقه وتلاه علماء وأدباء وفنانون لاحظوا كيف يستجيب الإنسان بفطرته للمربع وللدائرة؛ فالباحثة كارين أرمسترونج Armstrong تشير إلى هذه الظاهرة في شكل الكعبة ذات التاريخ العريق، والطواف حولها؛ والذي يمثل الدائرة، (انظر كتابيها «سيرة حياة النبي محمد»، و«القدس») ويشير غيرها إلى الأضلاع الأربعة للهرم، وغيره من المباني القديمة التي عرفتها حضاراتٌ

لا يكاد يتصل بعضها ببعض، وتقوم على الشكل الرباعي والدائري المحيط به، وهو ما يراه يونج في صورة المندلة mandala باعتبارها رمزًا للمركز وللحركة من حوله؛ إذ يواصل يونج في الكتاب نفسه حديثه عن الذات قائلًا:

> على الرغم من أن فكرة «الاكتمال» تبدو للوهلة الأولى مجرد فكرةٍ تجريديةٍ (مثل الأنيما والأنيموس) فإنها في الواقع عملية وتجريبية ما دامت النفس تستبق وجودها برموز تلقائية أو مستقلة. وهذه هي الرموز الرباعية للمندلة، وهي التي نجدها لا في أحلام المحدثين وحسب — وهم الذين لم يسمعوا عنها من قبل قط — بل نجدها منتشرة في السجلات التاريخية لكثيرٍ من الشعوب والكثير من الحقب الزمنية. (يونج، المرجع نفسه، الفقرة ٥٩)

ويقول ستاين إن يونج يرى أن هذه الرموز فطريةٌ innate وأصيلةٌ وتلقائيةٌ أو ذات استقلالٍ autochthonic، وأنها تقدَّم للنفس من خلال منطقة الأنماط الفطرية النفسية عبر أنماطٍ فطريةٍ معينةٍ، بحيث نجد أن الذات — وهي الكيان التعالي transcendent غير النفسي nonpsychological — تتفاعل مع الجهاز النفسي لتنتج رموز الاكتمال، وكثيرًا ما تكون صورًا رباعية أو خاصة بالمندلة (مربعات ودوائر) (ستاين ص١٥٨). والواقع أن يونج يكرر في ذلك الكتاب فكرة استقلال الذات وطابعها الفطري وطاقاتها على التعالي بمعنى تجاوز عالم الحواس، وهو ما يقول معظم الشراح إنه يعني أن هذه الطاقة روحية، وأن الإنسان بطبعه مضطرٌّ إلى الحديث بالرموز عمَّا لا يمكن التعبير عنه بالألفاظ.

وعلى الرغم من تأكيد يونج أن صورة الذات لديه غير تجريديةٍ بل عمليةٌ أو تجريبيةٌ empiric فإن الصورة التي يرسمها يصعب — إن لم يكن من المحال — تصوُّرها. ويحاول بعض شراح يونج مثل ستيفنز تبرير هذا التجريد؛ إذ يقول إن الإنسان يولد بمواهب من الأنماط الفطرية؛ أي الإمكانات أو القدرات الأصيلة التي تساعده على التكيف مع البيئة بأسلوب لا يختلف عن أساليب أجداده، كما سبق أن ذكرت، مضيفًا إن جماع هذه القدرات؛ أي الذات تعتبر الروح التي تنظم الشخصية الكاملة، وهو يستخدم كلمة genius للتعبير عن الروح، وربما كان يوحي بمعانيها الأخرى الكثيرة مثل الاستعداد الفطري، أو العبقرية أو النبوغ، ناهيك بدلالة «الروح» الخاصة باعتبارها «الجوَّ النفسي» [الجو النفسي للمكان genius loci] ثم يقول إنها هي «المسئولة عن تنفيذ المشروع الذي

وضع للحياة في كل مرحلة من مراحل دورة الحياة وعن تحقيق أفضل تكيُّفٍ يمكن أن تسمح به الظروف في كلِّ حالة» ثم يقول:

> للذات إذن وظيفةٌ غائيةٌ teleological؛ وذلك لأنها تتمتع بخصائص فطريةٍ تدفعها إلى تحقيق غاياتها في الحياة. (وكلمة teleo كلمةٌ منحوتةٌ من كلمة teleos بمعنى الكامل، أو المكتمل، وكلمة telos بمعنى الغاية؛ ومن ثمَّ فإن كلمة teleology تعني تحقيق غاية الاكتمال).
>
> وغاية الذات الاكتمال. وكان يونج يطلق على هذا المسعى الذي يستغرق العمر كلَّه تعبير: «السعي للتفرد،» individuation والتفرد هو المبرر لوجود الذات؛ أي إن غرضه الراسخ هو أقصى قدرٍ ممكنٍ من تحقيق الذات self-realization في النفس psyche وفي الدنيا. (ستيفنز ١٩٩٠م، ص٤١)

ويواصل ستيفنز محاولته إيضاح غموض تجريدات يونج قائلًا: إن الذات self على الرغم من جذورها البيولوجية، قادرةٌ على كشف أسرار الروح soul التي لا يمكن التعبير عنها؛ ولذلك فالإنسان يسقط صورة الذات على ما يراه ذا طاقةٍ جبارةٍ أو مكانةٍ مهيبةٍ؛ مثل رؤساء الدول والملوك والملكات، أو حتى على الكيانات الخارقة مثل الدولة أو الربِّ أو الشمس أو الطبيعة أو الكون. ففي معظم الثقافات تتماهى ظاهريات الذات مع الإله أو مجمع الأرباب، والنتيجة أن أصبح الإله والذات يشتركان في الرمزية نفسها. وخير نموذجٍ لهذه الرمزية صورة المندلة التي سبق الحديث عنها بمربعاتها ودوائرها (المرجع نفسه ٤٢).

ومن الطبيعي أن يثير كلام يونج عن الذات خلافاتٍ حادَّةً، لا بين معارضيه فقط الذين لا يرون أن الحديث عن الروح — بأية مصطلحات معدَّلةٍ (حسبما شرحت في مستهل الفصل) — ينتمي إلى العلم التجريبي، ولكن أيضًا بين مؤيديه الذين لم يقتنعوا بتفريقه بين soul التي درجنا على اعتبارها مرادفةً للألمانية Seele وبين self الموازية للألمانية Selbst خصوصًا؛ لأن تجريداته تقرِّبه من فلاسفة زمنه وانشغالهم بالفكر التجريدي مثل هوسيرل وهايديجر وجادامر. ولكن قبول تعريفاته، مهما يكن غموضها أحيانًا، يتيح لنا فهم ما يسهل إدراكه وتصوُّره مثل القناع persona والظلِّ shadow والأنيما والأنيموس anima/animus والثبات المتزن homeostasis والأحلام dreams والنمو growth وسوف أوجز الحديث عن كلٍّ من هذه الموضوعات استكمالًا لصورة النفس عند يونج.

(٧) القناع

وسوف أبدأ بالقناع persona أولًا؛ لأنه نشر مبكرًا نسبيًّا في حياة يونج (١٩٢٨م)؛ وثانيًا لأنه يمهد للأفكار الأخرى التي تلته منطقيًّا في عمل يونج، فقد نُشر في المقالة الثانية من كتاب يونج مقالتان عن علم النفس التحليلي، أما الأولى فعنوانها: «عن سيكلوجية اللاوعي» ونشرت عام ١٩١٧م، و١٩٢٦م، ثم ١٩٤٣م، وأما الثانية فعنوانها «العلاقات بين الأنا واللاوعي» (١٩٢٨م) ويتحدث فيها في الباب الأول عن تأثير اللاوعي في الوعي، وفي الفصل الأول منه يناقش الفرق بين اللاوعي الشخصي واللاوعي الجماعي، وهو ما سبق الحديث عنه، وفي الفصل الثاني يناقش الظواهر الناجمة من استيعاب اللاوعي، وفي الثالث يناقش «القناع» باعتباره شريحةً من شرائح النفس الجمعية، وأما في الباب الثاني وعنوانه «التفرُّد» فيناقش في الفصل الأول منه «وظيفة اللاوعي» وحسب، وأما الموضوعات الأخرى التي سوف أعرض لها؛ وهي الأنا والظل والثنائي المقترن syzygy؛ أي الأنيما والأنيموس فمنشورة كما ذكرت من قبل في كتاب تأخر نشره، وعنوانه: «بحوث في ظاهريات الذات» (١٩٥١م) والباب الثاني فيه عنوانه «أيون» Aion الذي أشرت إليه آنفًا.

أما القناع فمعناه واضح، ونحن نستخدم التعبير في حياتنا اليومية وفي الأدب للدلالة على الصورة التي يتخذها الفرد في المجتمع وفق تصويره الخاصِّ لنفسه وأساسًا من أجل التكيُّف، ويعرِّفه يونج قائلًا إنه «مركَّبٌ وظيفيٌّ يتكون لأسباب التكيف، أو من أجل تيسير الحياة لصاحبه. ولكنه لا علاقة له على الإطلاق بالطابع الفردي individuality» (المجلد السادس، الفقرة ٨٠١). ونحن نعرف أن النجاح الاجتماعي يعتمد على جودة القناع، فأفضل الأقنعة ما يستطيع التكيُّف بمرونةٍ مع شتَّى الحالات الاجتماعية، بشرط كونه ممثلًا صادقًا لصفات الأنا التي تقف خلفه. وتبدأ المتاعب حين يحاول المرء ارتداء قناعٍ لا يتفق مع طبيعته، أو يحاول اتخاذ موقفٍ لا يؤهله تكوينه النفسي لاتخاذه، ونحن كثيرًا ما نقابل هذه الحالات في حياتنا اليومية، وكثيرًا ما تلحظها العين حين يكون صاحب القناع عصابيًّا، وربما يصل إلى الذروة حين يتماهى المرء مع قناعه، وذلك مألوف في الأعمال الأدبية بشتى اللغات وفي جميع الثقافات، وقد يوجد في الكوميديا مثلما يوجد في التراجيديا. ونحن نتعرض في مرحلة النمو إلى اختيار القناع الذي ييسر لنا الحياة. وقد نصل إلى حالة من التوفيق بين الظاهر والباطن، أو ربما اتجه المرء إلى كبت النزعات الذميمة، فإذا زادت درجة الكبت وتكاثرت تلك النزعات فقد تكوِّن ما يسمَّى الظلَّ وهو مركَّب الشخصية الفرعية subpersonality complex.

(٨) علاقة زيادة الوعي/المعرفة بالسُّلطة

وقبل أن أتحدث عن الظل، أودُّ أن أشير إلى فكرة تشبه إلى حدٍّ ما علاقة المعرفة بالسلطة التي ترتبط لدينا اليوم باسم الفيلسوف ميشيل فوكو Foucault؛ إذ يقول يونج في ختام الفصل الثاني وعنوانه: «الظواهر الناجمة عن استيعاب اللاوعي» (في المقالة الثانية المشار إليها عاليه) وقبل أن يتحدث عن القناع، إنه كان يشير إلى الجوانب اللاواعية في النفس؛ أي إلى اللاوعي الشخصي، وهو الذي يميط المحلِّل اللِّثام عنها في علاج الذُّهان مثلًا، وأما إضافة الطبقات الأعمق من اللاوعي التي يسميها اللاوعي الجمعي؛ فهي تؤدي إلى تضخمٍ حميدٍ في الشخصية، enlargement وهو يؤدي بدوره إلى تضخمٍ خبيثٍ inflation نتيجة تحميل وعي الفرد أثقالًا إنسانيةً قد لا يستطيع حملها، أو قل ينوء بحملها إذا تجاوز التحليل حدًّا معينًا؛ قائلًا: إن ذلك من «العواقب الوخيمة للوعي الكامل». وقد ذكرني هذا بقول ت. س. إليوت في رباعية قصر نورتون المحترق التي كتبها (١٩٣٥م) أثناء كتابته: «جريمة قتل في الكاتدرائية»، حيث يقول: إن «أبناء البشر لا يستطيعون تحمُّل قدرٍ كبيرٍ من الواقع» [ويقول هذا توماس أيضًا في تلك المسرحية]، وعلى الرغم من أن إليوت يتحدث عن الزمن، ويونج يتحدث عما في داخل نفوس البشر؛ فإن الفكرتين متشابهتان؛ فالمعرفة بما في اللاوعي الجماعي ثقيلة الوطأة مثل المعرفة بحقيقة الزمن، والواقع أن يونج يقدم لنا حاشيةً مطوَّلةً عن المعرفة وطاقة احتمالها بل والسلطة التي تهبها لصاحبها، ولا أملك إلا أن أقدِّمها إلى القارئ العربي الذي يشهد الآن ما يسمَّى ثورة المعلومات، أو لعلنا نسمِّيها ثورة المعرفة؛ إذ يقول يونج:

> التضخم الخبيث ظاهرة تنشأ من التوسع في الوعي، وليست على الإطلاق مقصورةً على العلاج التحليلي، وتقع الظاهرة عندما تتغلب المعرفة على الفرد، أو عندما يسيطر عليه إدراكٌ معينٌ. كتب القديس بولس إلى أهل كورنثوس يقول: «إن المعرفة تنفخ تكبُّرًا» (الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس ٨ / ١)؛ أي إن المعرفة الجديدة قد أدارت رءوس عددٍ كبيرٍ من الناس، على غرار ما يحدث دائمًا في الواقع. والانتفاخ/التضخم الخبيث لا علاقة له بنوع المعرفة، ولكن الحقيقة الواضحة الفريدة هي أن أية معرفةٍ جديدةٍ يمكن أن تسيطر سيطرةً شديدةً على رأسٍ ضعيفٍ حتى تمنعه من أن يرى أو يسمع أيَّ شيء

آخر. فهي تسلبه حواسه فيعتقد على الفور أنه قد حلَّ لغز الكون. ولكن هذا صنو خداع الذات الجبار. وهذا الواقع شائع إلى الحدِّ الذي يجعل الأكل من شجرة المعرفة في سفر «التكوين» (٢ / ١٧) يوصف بأنه خطيئةٌ مهلكةٌ. وقد لا يتضح على الفور السبب في أن زيادة الوعي إلى هذه الدرجة وما يتبعها من خداع الذات — يعتبر ذا أخطارٍ جمَّةٍ. فسفر «التكوين» يصور اكتساب الوعي في صورة انتهاكٍ لأمرٍ محظورٍ، كأنما كان المقصود بالمعرفة أن تكون حاجزًا محرَّمًا وكأنما اجترأ الإنسان ففسق بتخطيه. وأعتقد أن سفر «التكوين» على حق ما دامت كلُّ خطوةٍ تتَّخذ لاكتساب مزيدٍ من الوعي — نوعًا من الذنب الذي ارتكبه بروميثيوس؛ فالمعرفة تعني مجازًا أن الأرباب قد تعرضت لسرقة نارهم؛ أي سرقة شيءٍ كانت تملكه سلطات اللاوعي، فإذا به ينتزع قسرًا من سياقه الطبيعي فيصبح خاضعًا لأهواء النفس الواعية. ولكن الفرد الذي اغتصب المعرفة الجديدة يكابد تحولًا معينًا، أو قل إنه تضخم الوعي الذي لم يعد يماثل وعي أقرانه من البشر. أي إنه رفع نفسه فوق مستوى البشر في عصره («سوف تصبحان مثل الله» التكوين ٣ / ٥) ولكنه بسبب هذه الفعلة فصل نفسه عن سائر البشر. ويتمثل انتقام الأرباب في آلام وحدته؛ إذ لن يستطيع بعد الآن أن يعود إلى البشر. إنه، كما تقول الأسطورة؛ [أي أسطورة بروميثيوس]، مغلولٌ فوق صخور جبال القوقاز الموحشة الجرداء، بعد أن هجره الله ونبذه البشر.

(يونج: المختار من كتاباته، ١٩٧١م، ص١٠٤)

والواضح من كلام يونج هنا أنه يوصي بعدم مبالغة الطبيب في الكشف للمريض عما يدور في أعماق اللاوعي لديه؛ فهو يدرك أخطار إطلاع المريض على قدرٍ أكبر ممَّا ينبغي من تلك المعرفة الكامنة في اللاوعي، لكنه يقول: «إن السبب في ذلك غير واضح للوهلة الأولى»، ثم لا يأتينا مباشرة بالسبب الذي اهتدى إليه بعد التأمل العميق والدرس الجاد، ألا وهو أن الغاية من الكشف عن «مركَّب الشخصية الفرعية» أو «مركَّب الظل» الكامن في اللاوعي، أن يخرج إلى الوعي قدرًا من الصفات المضادة للقناع، بحيث تتساوى كفَّة القناع مع كفَّة الظلِّ، فلا يزيد الأخير بما يرجح كفته؛ فالغاية تحقيق الثبات المتزن homeostasis في الشخصية. وهو يصف هذا التوازن بأنه تعويضٌ لازمٌ؛ فالظلُّ تعويضٌ بمعنى التعادل المضادِّ لدعاوى القناع الزائفة، والقناع تعويض (بمعنى التعادل أيضًا)

عن موقف الظلِّ المعادي للمجتمع. ويونج يقول في غير هذا المكان إن هذين الضدين لا بدَّ من اتزانهما، والتعارض الثنائي binary opposition فكرة بنيوية لم يتخل يونج عنها في تفكيره قطُّ؛ فالقناع إذا سيطر على الشخصية بما يوحي به من زيفٍ وتصنُّعٍ ورياء، يؤدي إلى خللٍ واضحٍ يفقد الشخصية مصداقيتها واتزانها، وإذا سيطر الظل بدوافعه الجهمة الشائنة على الشخصية حوَّل المرء إلى مريضٍ اجتماعيٍّ، وقد يصيبه بالذُّهان أو العصاب، بل قد يجعله مجرمًا لا يرى في ارتكاب الجرائم ما يشين. واختيار تعبير «الظل» للدلالة على ابتعاد هذا الجانب من الشخصية عن ضوء الوعي تعبيرٌ موفَّقٌ ويتسم بالدقة لإشارته إلى جانبٍ مظلمٍ من اللاوعي لا اللاوعي كلِّه، كما هو الحال عند فرويد الذي يرى أن اللاوعي كلَّه ظلامٌ حالكٌ، كما يقول ستيفنز (١٩٩٠م) (ص٤٣).

ويقول يونج في حديثه عن الظل إنه قد يتدخل في الوعي من دون محاولة علاجية أو جهد لقهره؛ أي إن الشخص قد يفاجأ بأن بعض الدوافع المعيبة الكامنة قد شغلت ذهنه ونفسه أو ربما ملكت عليه تفكيره، وفي هذه الحال يجد نفسه مضطرًّا إلى الدفاع عن نفسه، أو حماية نفسه من الإحساس بالذنب أو التفاهة، ويونج يسمِّي هذه الحال اللجوء إلى آليات دفاعٍ عن الأنا ego defence mechanisms وأولها الإنكار؛ أي أن ينكر الشخص وجود هذا الظلِّ، وهو ما يسبِّب له متاعب نفسيةً بطبيعة الحال؛ ولذلك فالأسلم له أن يسقطه على غيره؛ أي أن ينسب الصفة الشائنة إما إلى غيره، ولو لم يكن مقتنعًا بصحة ما يقول، وإمَّا يزعم أنه فعل ما فعل أو شعر بما شعر به بسبب ما فعله غيره؛ فهو في النهاية «ضحيةٌ»، ويسمَّى ستافورد-كلارك Stafford-Clark هذا الأسلوب أسلوب «كبش الفداء» scapegoating في كتابه: «الطب النفسي اليوم» (١٩٦٨م، ص٣٣). ويقول ستيفنز في كتابٍ آخر له بعنوان: «جذور الحرب من منظور يونجي» (١٩٨٩م): إن أسلوب كبش الفداء يفسر جميع حالات التعصب ضد المنتمي إلى أية طائفة تختلف عن طائفة الشخص، فاستعمال أسلوب كبش الفداء يوقظ النمط الفطريَّ للشر في أعماق اللاوعي فيجعله يرى أن كلَّ من يختلف عنه عدوٌّ له، ولا أظنني بحاجة إلى ضرب أمثلة من الحياة الاجتماعية أو السياسية من حولنا في الوطن العربي وفي العالم، حيث تقع الاعتداءات غير المبررة منطقيًّا نتيجة تدخُّل الظل في وعي الشخص وإصابته بخلل واضح في التفكير والإحساس والسلوك.

وفي الحالات العصابية يقع انفصامٌ ما split بين القناع والظل، وفي هذه الحالة يقضي أسلوب العلاج الذي يوصي به يونج بالكشف عن الظل للوعي حتى يمكِّنه من إقامة درجةٍ من التقارب بينه وبين القناع ابتغاء إدراج المركَّبين جميعًا في الشخصية الكاملة، ولكن لَمَّا كانت الخصائص التي تشكِّل الظلَّ ذات طابعٍ عاطفيٍّ emotional فإنها تتمتع بالاستقلال إلى حدٍّ ما إلى جانب القدرة على السيطرة على الشخصية (يونج، ١٩٧١م، ص١٤٥) وهو ما يجعل تحقيق الغاية المنشودة بالغ الصعوبة ومرهقًا إلى أقصى حدٍّ، وكثيرًا ما يحدث ألا تفلح البصيرة والنوايا الحسنة في إجراء هذا التقارب؛ «لأن سبب الشعور القائم سوف يبدو، من دون أدنى شك، راجعًا إلى الشخص الآخر أو نابعًا منه ومنتميًا إليه» (يونج ١٩٧١م، ص١٤٦، والتوكيد عند يونج).

وللظلِّ نمطٌ فطريٌّ جوهريٌّ، مثل غيره من المركَّبات الكبرى الأخرى، وهو النمط الفطري للعدو، أو للغريب الخائن، أو للدخيل الشرير. ويقول الشُّرَّاح إن ذلك النمط من آليات التكيُّف اللازمة للبقاء؛ ففي جميع الأحياء يتطلب «الحي» أن يعرف مصادر الخطر على حياته (خصوصًا إن كان حيوانًا) أو التهديد لسعادته وتحقيق أمانيه، فيحذر منه ويعاديه، ثم يُسقط عليه كلَّ صفةٍ سيئةٍ يشعر بها في باطنه؛ أي كلَّ صفات الظلِّ، وقد يصل إلى مرحلة لا يحتملها جهازه العصبيُّ فيمرض، ويصبح في حاجة إلى العلاج القادر على تمكينه من الوعي بما يكمن في اللاوعي من خصائص الظل.

(٩) الثُّنائيُّ المقترن (الأنيما والأنيموس)

والفصل الثالث من أيون Aion: ظاهريات الذات (بعد الأنا والظل) عنوانه: الثنائي المقترن: أنيما وأنيموس The Syzygy: Anima and Animus وهو فصل قصير يؤكد فيه يونج ما انتهى إليه من نتائج عبر ما يسميه التجارب والخبرات العملية الكثيرة الخاصة بالعلاقة بين الجنسين، وهو يتضمن شروحًا لما أشار إليه من قبل عن هذين المصطلحين الأساسيين: الأنيما (النفس الأنثى) والأنيموس (النفس الذكر)، واقتران الاثنين syzygy [وهو أصلًا مصطلح فلكي خاص باقتران الكواكب مع نجومٍ معينةٍ أو اقتران الشمس والقمر عندما يتعامدان في حالة الكسوف]. يقول يونج إنه درس آلاف الأحلام، وفحصها فحصًا دقيقًا وانتهى إلى أن الكثير منها يتضمن صورًا تمثل الخصائص الجسدية والنفسية للجنس الآخر في نظر الحالم، كما انتهى إلى أن هذه الصور تمارس سلطة المركَّبات المستقلة ونفوذها، وهكذا أطلق على المركَّب الأنثوي عند الرجل الأنيما

والمركَّب الذكوري عند المرأة الأنيموس وقبل أن أقدم بعض ما يقوله عن هذا الثنائي المقترن، أودُّ أن أقتطف ما يشبه التعريف المبسط:

> كل رجل يحمل داخله الصورة الخالدة للمرأة، لا صورة هذه المرأة المعينة أو تلك، ولكن صورةٌ قاطعةٌ محددةٌ للمرأة. وهذه الصورة كامنة أساسًا في اللاوعي، أو قل إنها عامل وراثي ذو أصل أزلي محفور في الجهاز العضوي الحي للرجل، أو قل إنها صورة مطبوعة لنمط فطري تضمُّ جميع الخبرات لدى الأسلاف عن الأنثى، أو وديعة مترسبة، إن صحَّ هذا التعبير المجازيُّ، لجميع الانطباعات التي أحدثتها المرأة منذ الأزل ... وما دامت هذه الصورة قائمة في اللاوعي؛ فإن المرء يسقطها دون وعي دائمًا على شخص الحبيبة، وتعتبر من الأسباب الرئيسية للانجذاب المشبوب أو النفور الشديد.
>
> (يونج، المجلد ١٧ تطور الشخصية، الفقرة ٣٣٨، ص١٩٨)

فإذا قبلنا قول يونج إن تعبيره مجازيٌّ، مثلما قبلنا «سوء الصياغة» الذي أشرت إليه سلفًا في حديثي عن إشارة يونج «للخبرات» المنقوشة أو المحفورة أو المطبوعة في الجهاز البيولوجي للرجل — عرفنا قيمة تحديده للأنيما في اللاوعي عند الذكر، وللأنيموس المقابل في اللاوعي عند الأنثى، باعتبارهما أجزاء من جهازٍ فطريٍّ خلقه الله لنا وخلَّفه لنا التاريخ البشريُّ باعتباره العامل المسئول عن إتاحة الارتباط بين الجنسين والحفاظ عليه. وهكذا فلا غنى عن الأنيما والأنيموس لبقاء النوع البشري، فهما يمثلان زوجًا رائعًا من الأضداد، هو الثنائيُّ المقترن the syzygy الذي «يعِد بالوحدة ويمكِّنها فعليًّا من التحقيق» (ستيفنز ٤٦).

هذا التعريف المبسط الذي أوردته من كتاب تطور الشخصية الذي صدر عام ١٩٣٤م لم يكن يتضمن ما أسميته المعنى الثاني، وهو معنى أقدم في الواقع من المعنى الأول الذي تفصح عنه الفقرة المقتطفة، وهو يظهر أول ما يظهر في كتاب أصدره عام ١٩٢١م وصدرت ترجمته الإنجليزية بعد ذلك بعامين وهو: «الأنماط السيكلوجية» (وسوف أعود إليه). ومزية هذا الكتاب أنه يتضمن ما يسميه المؤلف «تعريفات» وهو ملحق يقع في مائة صفحة (٥١٨–٦١٧)، ويتضمن إيضاحاتٍ لا غنى عنها في فهم ما أسميته المعنى الثاني للأنيما والأنيموس، فوجود المعنيين المشار إليهما هو الذي يبرر عدم الاكتفاء بترجمة الأنيما إلى النفس الأنثى والأنيموس إلى النفس الذكر، وإصراري على

تعريب اللفظين؛ إذ يقول يونج: إن الأنيما هي الجانب الأنثوي من روح الإنسان في نفس الذكر، في سياق تعريفه للروح التي يشير إليها هنا بلفظة soul [التعريف رقم ٤٨] وهو عندما يقدم مادة Anima (الاسم اللاتيني أصلًا للروح) لتعريفها يحيل القارئ إلى مادة soul، ثم حين يأتي إلى soul يقول Anima بين قوسين، ويبدأ هذه المادة قائلًا:

> وجدت من الأسباب ما يكفي، أثناء بحوثي في بناء اللاوعي، للتمييز النظري بين الروح soul والنفس psyche. فأنا أعني بالنفس جماع العمليات النفسية كلها، الواعية منها واللاواعية، وأما الروح soul فأنا أعني بها مركَّبًا من الوظائف المحددة، وأفضل وصفٍ لها يقول إنها الشخصية ...
>
> (يونج، الأنماط السيكلوجية، ص٥٨٨)

وبعد تمييز يونج على امتداد صفحاتٍ كثيرةٍ للفرق بين الشخصية الخارجية outer character والشخصية الباطنة inner character يقول:

> وأما عن طبيعة الروح فتؤكد خبرتي صحة المبدأ العام الذي يقول إنها تحافظ بصفة عامة على وجود علاقة تكاملية [complementary] مع الشخصية الخارجية؛ فالخبرة تعلِّمنا أن الروح تتضمن جميع الصفات الإنسانية العامة التي يفتقر إليها الموقف الواعي، والنموذج المعتاد هو الطاغية الذي تعذبه الكوابيس في منامه، ويتوجس شرًّا من أوهامه، ومخاوف باطنة من أيامه، فظاهره قاسٍ لا يأبه لشيءٍ ولا يقربه شيءٌ، وباطنه يرتعد لأية ظلالٍ، ويخضع لكل خيالٍ، ويحس أسوأ مآلٍ بين الرجال. وهكذا فإن روحه تتصف بالصفات الإنسانية العامة من ضعف الحال والتأثر بما يقال، وهي التي يخلو منها موقفه الخارجي أو القناع خلاءً كاملًا، فحيث يتصف القناع بالفكر والذكاء، تتصف الروح بالمشاعر والأهواء. وقد اتضح أن الطابع التكاملي للروح ينطبق على الطابع الجنسي أيضًا؛ فهو حقيقة لم يعد يتطرق إليها الشكُّ. فالمرأة ذات الطابع الأنثوي المؤكد تتمتع بروح ذكورةٍ، والرجل ذو الطابع الرجولي المؤكد يتمتع بروح أنوثةٍ. ويقوم هذا التعارض على حقيقة تقول: إن الرجل، على سبيل المثال، لا يتَّسم بخصائص الذكورة الكاملة في جميع الأشياء، ولكن لديه أيضًا خصائص أنثويةٌ معينةٌ. وكلما ازدادت الرجولة في موقفه الخارجيِّ ازداد اختفاء صفاته النسائية، فإذا هي تظهر في الروح. وتشرح لنا هذه الحال

> كيف نجد أن أشدَّ الرجال رجولةً أقربهم إلى الاتِّصاف بألوان ضعفٍ تميزهم؛ فموقفهم تجاه اللاوعي يتجلى فيه ضعف المرأة وسهولة تأثرها. والعكس صحيح؛ فكثيرًا ما نجد أن أشد النساء اتِّصافًا بصفات المرأة التي تتميز عن غيرها بأمورٍ باطنةٍ معينةٍ، أبعد خلق الله عن البساطة وأكثرهم عنادًا وعزمًا وتصميمًا، وهي الصفات التي لا نجدها بمثل هذه الشدة إلا في الموقف الخارجي للرجال. وتوجد صفاتٌ رجوليةٌ يؤدي غيابها عن الموقف النسوي الخارجي إلى جعلها من صفات الروح. وهكذا فإذا تحدثنا عن الأنيما عند أحد الرجال، فلا بد لنا منطقيًّا أن نتحدث عن الأنيموس عند إحدى النساء؛ حتى نمنح لروح المرأة اسمها الحقَّ. وإذا كان المنطق والواقع الموضوعي عادةً ما يسودان في الموقف الخارجيِّ للرجل، أو قل إذا كانا يعتبران مثلًا أعلى على الأقل؛ فإن المقابل لهما عند المرأة هو الشعور؛ ولكن عكس هذه العلاقات قائمٌ داخل الروح، فعلى المستوى الباطن نجد أن الرجل هو الذي يشعر، وأن المرأة هي التي تتأمل وتفكر. ومن ثمَّ فإن الرجال أشدُّ ميلًا للقنوط الشامل، والمرأة تستطيع دائمًا أن تجد السلوى والأمل؛ ومن ثمَّ أيضًا يميل الرجال إلى الانتحار أكثر من النساء، ومهما تتعرض المرأة إلى الوقوع ضحيةً للظروف الاجتماعية، كالدعارة مثلًا؛ فإن الرجل يقع — على قدم المساواة — ضحية نوازع من اللاوعي في صورة إدمان الخمر وغير ذلك من الرذائل.
>
> (يونج: الأنماط السيكلوجية، ص٥٩٤–٥٩٥)

ويعرض يونج في كتابه «الأنماط السيكلوجية» لما يصوره الشعراء من شخوص يمكن أن توصف بأنها انطوائيةٌ أو انبساطيةٌ، مركِّزًا على عمل شعريٍّ لمعاصره ومواطنه كارل شبيتلر Spitteler (١٨٤٥–١٩٢٤م) والحاصل على جائزة نوبل في الأدب (عام ١٩١٩م)؛ وهو قصيدة طويلة بعنوان يروميثيوس وإبيميثيوس Prometheus und Epimetheus نشرها عام ١٨٨١م تحت اسم مستعار هو كارل فيليكس تانديم Tandem وإن كان العمل الذي أتاح له الحصول على جائزة نوبل هو Olympischer Frühling؛ أي «الربيع الأوليمبي»، القصيدة الطويلة المكتوبة بالبحر السداسي التفعيلة، والتي يمزج فيها الموادَّ الخيالية بالواقعية، والمادة الدينية بالمادة الأسطورية. ويبدو أن الفصل الذي كتبه يونج عن شبيتلر بعنوان «مشكلات الأنماط السيكلوجية في الشعر»

(١٣٠ صفحة) قد أغرى النقاد بنشدان ما يزيد على مطلب يونج «السيكلوجي» المحض، وسوف أعود إليه في الفصل السادس، وأما الآن فسوف أستعين أنا أيضًا بالشعر لتبيان الدلالتين اللتين ينسبهما يونج لكل من الأنيما والأنيموس. وسأبدأ بالدلالة الأولى وهي المبينة في الفقرة المقتبسة من كتابه: «تطور الشخصية»، والمترجمة هنا في ص١٤٦، وأقصد بها الصورة الفطرية للأنثى في اللاوعي عند الذكر، وما يقابلها من صورة فطرية للذكر في اللاوعي الأنثوي. ولا أجد خيرًا من شعر شلي Shelley الرومانسي الذي أحب العرب شعره وترجموه، وحاكوه. وأقدم هنا مقتطفاتٍ من قصيدته الطويلة «ألاستور» Alastor أو «روح العزلة» The Spirit of Solitude المترجمة في كتاب: «نصوص من الشعر القصصي الإنجليزي» (المركز القومي للترجمة ٢٠١٨م).

أبدأ بتقديم موتيفة من الموتيفات التي يرى يونج أنها نمطٌ فطريٌّ أصيلٌ، وهي موتيفة الموت؛ فالشاعر شلي يرسم للشاعر الذي يصوره من دون أن يمنحه اسمًا؛ (انظر تصدير القصيدة في الكتاب المشار إليه) هو صورةٌ مثاليةٌ؛ فهو شابٌّ قرأ علوم الأولين ونما إحساسه خير نموٍ، وهو فتًى شجاعٌ ورقيقٌ وفاتنٌ وكريمٌ. ولكننا لا نراه إلا بعد أن يعود إلى الأرض، والبداية إذن تبدأ من النهاية، من دون أن توحي بأي نوعٍ من أنواع الرثاء الحقِّ dirge أو threnody بل بما يعني تأمُّل الرحيل الذي نعدُّه رثاءً بالعربية elegy [وليس كذلك في اليونانية] إلى جانب الصور الأكثر شيوعًا للتأمل الآسي الذي يطلقون عليه Ubi Sunt؛ أي أين هم الآن؟ فالبداية التقليدية، عند الرومانسيين لهذا النوع، صيغة التنكير «كان يحيا بيننا في سالف الأيام ...» وهي الصيغة الإنجليزية .there was فنحن نألف الفقرات التي تبدأ بهذا المفتاح [أي «كان»] عند وردزورث: ... There was a boy أو .There was a time وعلى غرار ذلك عند شلي: There was a ... poet (السطر ٥٠ من ألاستور) وعدم تسمية الشاعر إذن له دورٌ فكريٌّ يستند إلى النمط الفطريِّ للموت، وشلي يبدأ أولى قصائده الطويلة «الملكة ماب» (٢٣٠٠م سطر) بمحاكاة قصيدة سذي Southey، (وعنوانها: «ثعلبة») قائلًا:

المَوْتُ مَا أَرْوَعَهُ!
المَوْتُ والكَرَى أَخُوهُ
المَوْتُ إنَّه مَحَاقٌ مِثْلُ ذلِكَ القَمَرْ
شِفَاهُهُ زُرْقَتُهَا صَارِخَةْ
أَمَّا الكَرَى فَلَوْنُهُ الوردي كَالصَّبَاحْ

مُتَوَّجًا فِي عَرْشِهِ مِنْ فَوْقِ أَمْوَاجِ المُحِيطْ
وحُمْرَةُ الحَيَاءِ تَصْبُغُ الوُجُودْ
لكنَّما كلاهما ذو روعةٍ فائقةٍ!

(شلي، الملكة ماب١–٨)

وكنت بيَّنت في المقدمة استخدام كولريدج في «الملاح الهرم» لصورة المرأة المرتبطة بالموت، وكيف اعتمد الشاعر على الأحلام في الوصول إلى اللاوعي الجمعي من خلال اللاوعي الشخصي حتى يُكتب له الخلاص من الإثم الذي يبرز باعتباره جزءًا من نسق الأنماط الفطرية. والكتاب الذي ذكرته [نصوص من الشعر القصصي الرومانسي الإنجليزي] ويضمُّ قصيدة: «لاميا الأفعوانة» للشاعر كيتس، وقصيدة «حسناء جزيرة شالوت» للشاعر تنيسون وكلاهما ينتهي بالموت، وأما شلي في هذه القصيدة فيبدأ بالنهاية الطبيعية لتوكيد صورة الدائرة، وهي نسق جمعي من الأنماط الفطرية، ويرسم لنا صورة الشاعر المجهول الراحل حسبما تمثلها التقاليد الرومانسية، بحيث يجمع فيها الخصائص التي كان الرومانسيون يتصورون أنها تمثل الصورة المثالية الفطرية للرجل؛ أي أنيموس، باعتبارها الصورة الكامنة في اللاوعي عند النساء قائلًا: إن شعر ذلك الشاعر (ألحانه) كان يجلب الدمع للعيون:

لكَمْ بَكَى الأَغْرَابُ حِينَ غَرَّدَتْ أَلْحَانُهُ المَشْبُوبَةْ
وكَمْ ذَوَتْ تِلْكَ العَذَارَى عِنْدَمَا شَاهَدْنَهُ يَمُرُّ مَجْهُولًا بِهِنَّ
بَلْ ذُبْنَ حُبًّا لِلْعُيُونِ الشَّارِدَاتْ.

(شلي، ألاستور، ٦١–٦٣)

وبعد أن يصف شلي «تربية» الشاعر وتكوين كيانه النفسي، يبدأ في وصف رحلته لاستكشاف خبايا «الحقيقة» في الطبيعة والإنسان، مؤكِّدًا المثالية التي كان الرومانسيون يدعون إليها، مفترضين وجودها الحقيقي، كالمثل الأفلاطونية إن تحققت في الأرض، وهنا ينشئ شلي صورةً أسطوريةً «طبيعيةً» لتقريب ما يسميه يونج أنيموس من تصوُّر القراء؛ فالشاعر يصبح جزءًا من الطبيعة:

كمْ كانَ يُطِيلُ إقَامَتَهُ
في أَوْدِيَةٍ مُوحِشَةٍ مُتَّخِذًا مَسْكَنَهُ في البَرِّيَّةْ

حَتَّى اعْتَادَ حَمَامُ الرَّوْضَةِ وسَنَاجِبُهَا أَنْ تَأْتِيَ
لِيَدَيْهِ الآمِنَتَيْنِ لِتُشْرِكَهُ في بَعْضِ طَعَامٍ لا دَمَ فِيهِ
مُنْجَذِبَاتٍ لحَنَانِ النَّظَراتِ بِعَيْنَيْهِ
وانْظُرْ تِلْكَ الظَّبْيَةَ في البَرِّيَّةِ، مَنْ كانَتْ تَفْزَعُ إنْ سَمِعَتْ
صَوْتَ الخَشْخَشَةِ بأَوْرَاقِ الشَّجَرِ الجَافَّةِ في الأَشْوَاكْ
لكنْ هَا هي ذي تَتَخَلَّى عَنْ خُطُوَاتِ الذُّعْرِ وتَقِفُ لِتُبْصِرَ قَدًّا
أَرْشَقَ مِنْ قَدِّ الظَّبْيَةْ.

(شلي، ألاستور، ٩٨–١٠٦)

وأما الصورة المقابلة؛ أي أنيما، صورة المرأة المثالية أو الفطرية وحسب، فيصورُّها شلي أولًا بأسلوب قصصي لا يبعده عن الواقعية فيها إلا ألفاظ المشاعر الجيَّاشة والمبالغة الرومانسية المعهودة، ثم في حلمٍ من الأحلام التي تنبع عند يونج من اللاوعي حاملةً صورة المرأة المنشودة:

في هذي الفَتْرَةِ كَانَتْ عَذْرَاءُ مِنَ العَرَبِ تَجِيءُ لَهُ بِطَعَامِهْ
أَوْ قُلْ وَجْبَتِهِ اليَوْمِيَّةِ مِنْ خَيْمَةِ وَالِدِهَا
كَانَتْ تَبْسُطُ بَعْضَ الحُصْرِ فِرَاشًا لَهْ
إذْ تَسْتَرِقُ الأَوْقَاتَ لِتَرْعَاهُ مَا بَيْنَ أَدَاءِ الوَاجِبِ والرَّاحَةْ.
كانَتْ تَعْشَقُهُ لكِنْ لَا تَجْرُؤُ مِنْ فَرْطِ الرَّهْبَةِ أنْ تُعْرِبَ
عَنْ ذَاكَ الحُبِّ! كَانَتْ تَسْهَرُ أَثْنَاءَ رُقَادِ الشَّاعِرِ
فَتَبِيتُ اللَّيْلَ سُهَادًا لِتُحَدِّقَ في شَفَتَيْهِ
إذْ تَنْفَرِجَانِ خِلَالَ النَّوْمِ فَتَصْعَدُ مِنْ أَعْمَاقِهِمَا
أَنْفَاسُ بَرَاءَةِ أَحْلَامِهْ! لكنْ حِينَ يَلُوحُ الصُّبْحُ الورديُّ
وَيَزْدَادُ شُحُوبُ القَمَرِ الشَّاحِبِ كَانَتْ تَرْجِعُ
ذَابِلَةً تَتَنَهَّدُ مِنْ فَرْطِ الوَلَهِ إلَى مَنْزِلِهَا البَارِدْ.

(شلي، ألاستور، ١٢٩–١٣٩)

ثم تجيء الصورة الكاملة للأنيما في الحلم:

... حَتَّى جَاءَ إلَى وَادِي كَشْمِيرَ بَأَقْصَى وَادٍ مَهْجُورٍ
... ...
وتَمَدَّدَ بِجِوَارِ نُهَيْرٍ بَرَّاقٍ لِإِرَاحَةِ أَطْرَافِ الجَسَدِ المُرْهَقَةِ
ورَأَى فِي غَفْوَتِهِ حُلْمًا أو رُؤْيَا
مِنْ آمَالٍ لَمْ تَدْفَعْ بالدَّمِ مِنْ قَبْلُ إلَى خَدَّيْهِ
إذْ شَاهَدَ فِي رُؤْيَاهُ فَتَاةً تَضَعُ عَلَى الوَجْهِ لِثَامًا
تَجْلِسُ غَيْرَ بَعِيدٍ وتُحَادِثُهُ بِخَفِيضِ النَّبَرَاتِ الجَادَّةِ
وبِصَوْتٍ يُشْبِهُ صَوْتَ الرُّوحِ لَدَيْهِ
إذَا اسْتَمَعَ إِلَيْهِ فِي هَدْأَةِ فِكْرِهْ، كانَتْ مُوسِيقَاهُ مَدِيدَةْ
مِثْلَ الأَصْوَاتِ المَنْسُوجَةِ مِنْ تَمْتَمَةِ جَدَاوِلَ ونَسَائِمَ
وبِذلِكَ أَلْقَتْ أَعْمَقَ حِسٍّ لِلشَّاعِرِ فِي شَبَكَتِهَا
كانَتْ ذَاتَ خُيُوطٍ مُتَعَدِّدَةِ الأَلْوَانِ وأَصْبَاغٍ مُتَغَيِّرَةٍ.
كانَ حَدِيثُ العَذْرَاءِ عَنِ المَعْرِفَةِ وعَنْ مَعْنَى الحَقِّ لَنَا
وفَضِيلَةِ نَفْسِ الإنْسَانِ وأَسْمَى آمَالِ الحُرِّيَّةِ بِقَدَاسَتِهَا.
كانَتْ أَقْرَبَ أَفْكَارٍ لِفُؤَادِ الشَّاعِرِ ولِشِعْرِهْ
إذْ كَانَتْ تِلْكَ الغَادَةُ شَاعِرَةً.

(شلي، ألاستور، ١٤٥، ١٤٨–١٦١)

وأما سرُّ هذه الرؤيا فهو ما يسميه يونج تلاقي الأضداد enantiodromia أو التآلف harmony، وهما من الأنماط الفطرية؛ فإن شلي يضيف إلى هذا الحلم قدرة الفتاة على عزف الموسيقى، مثلما يصف كولريدج الفتاة الإثيوبية التي تعزف على المزهر في قصيدة: «قبلاي خان»، ولهذه القصيدة أهميةٌ خاصَّةٌ بسبب ما يسميه يونج «الثنائي المقترن» syzygy الذي أشرت إليه آنفًا ويعني اقتران الأنيما والأنيموس، وإلى جانب ذلك تعتبر القصيدة مثالًا لسيطرة اللاوعي على المخيِّلة الخلَّاقة عند الشاعر، فيقول إنه كان نائمًا، ورأى فيما يرى النائم تلك الصور التي انثالت إلى ذاكرته بالألفاظ التي يتذكرها

بها، وكانت تبلغ كما يقول عددًا من السطور يتراوح ما بين مائتين وثلاثمائةٍ، بعد ثلاث ساعاتٍ من النوم العميق، وكان قد بدأ تسجيلها فعلًا حتى وصل إلى السطر ٥٤، حين استدعاه شخصٌ لأمرٍ ما في المنطقة التي يقيم فيها، وحين عاد وحاول استئناف «تسجيل» ما سمعه في منامه، خانته الذاكرة ولم يجد فيها شيئًا.

والقصيدة ذات شهرةٍ تجمع بين نقاد الأدب وأساتذة علم النفس، ويكفي أن اسم المكان الذي يقول كولريدج إنه موقع ما يرويه، وهو زانادو Xanadu قد دخل اللغة الإنجليزية للدلالة على أي مكانٍ مترفٍ ومزوَّدٍ بوسائل الراحة والمتعة، فأطلق الاسم على بعض الأفلام والأغاني، والاسم صورةٌ من اسم مدينة صينية هي شانجدو Shangdu التي كانت توصف بأنها واحةٌ في منغوليا، وكانت يومًا ما عاصمةً للصين قبل الانتقال إلى مدينة أخرى في موقع بيجينغ (بكين) الحالية. وسوف أقتطف الجزء الأخير من القصيدة؛ أي ابتداءً من السطر ٣١، حيث يتغير البحر ونظام القافية في ستة أسطر ثم تبدأ السطور الثمانية عشر التالية غير المقفَّاة، وأما قصر الملاذ الذي أمر ببنائه قبلاي خان فيسميه كولريدج «قبة الملاذ»:

لِقُبَّةِ المَلَاذِّ ظِلٌّ ذو رُوَاءْ\
يَطْفُو على الأَمْوَاجِ في الهَوَاءْ\
حَيْثُ الْتَقَتْ وتآلَفتْ أَصْدَاءْ\
مِمَّا تُرَدِّدُهُ الكُهوفُ لِنَبْعِ ذاكَ المَاءْ\
بالحَقِّ كانْتَ تلكَ إحدى المعجزاتِ الرَّائِعَةْ ٣٥\
فالشَّمْسُ فَوْقَ قُبَّةِ المَلَاذِّ سَاطِعَةْ\
وبِهَا كُهُوفٌ مِنْ ثُلُوجٍ نَاصِعَةْ!\
حَسْنَاءُ وفي يَدِهَا مِزْهَرْ\
لَاحَتْ لي في حُلْمِي يَوْمًا مَا\
كَانَتْ بِنْتًا حَبَشِيَّةْ\
عَزَفَتْ في مِزْهَرِهَا أَنْغَامَا ٤٠\
عَنْ جَبَلِ أَبُورَا\
هَلْ أَقْدِرُ أَنْ أَبْعَثَ في نَفْسِي

أُغْنِيَّتَهَا والسِّيمْفُونِيَّةْ
كيْ تغمرَنِي أَعْمَاق الأَفْرَاحْ
فَإِذا بي بالمُوسِيقى العَالِيةِ المَمْدُودَةِ صَدَّاحْ ٤٥
وإِذَا بي أَبْنِي وَسْطَ الأَجْوَاءِ القُبَّةَ
والشَّمْسُ عَلَيْهَا تَسْطَعْ
وبِدَاخِلِهَا كُلُّ كُهوفٍ ثَلْجِيَّةْ
وبِحَيْثَ يَرَاهَا مَنْ يَسْمَعْ
ويَصِيحُ الحَشْدُ أَنِ احْذَرْ! احْذَرْ!
وَمْضَ العَيْنَيْنِ البَارِقَتَيْنِ
واحْذَرْ خُصْلَاتِ الشَّعْرِ السَّبَّاحَةْ!
فَقِفُوا بِثَلَاثٍ مِنْ حَلْقَاتٍ حَوْلَهْ
ولْيُخْفِضْ كلٌّ جَفْنَيْهِ بِخُشُوعٍ لله
إذْ إنَّ طَعَامَ الشَّاعِرِ كانَ مِنَ العَسَلِ
وشَرَابُ الشَّاعِرِ مِنْ لَبَنِ الفِرْدَوْسِ.

(ديوان كولريدج، طبعة إفريمان، ١٩٦٦م)

فإذا عدنا لقضيتنا الرئيسية وهي المعنى الثاني للأنيما والأنيموس باعتبارهما جزءًا لا يتجزأ من روح الرجل وروح المرأة على الترتيب، وجدنا أن يونج يعود إلى هذه القضية في كتابٍ متأخرٍ هو: «الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي»؛ أولًا في سياق حديثه عن الأنماط الفطرية بصفة عامة قبل أن يضرب لها مثلًا من الأنيما في فقرتين متواليتين (١١٨–١١٩) على النحو الآتي:

> من اللاوعي تنبثق مؤثراتٌ حاسمةٌ تكفل، بصورةٍ مستقلةٍ عن التقاليد، وجود خبراتٍ تتسم بالتماثل بل والتطابق في داخل كلِّ فردٍ، وكذلك بالطرائق التي تتمثل بها خياليًّا. ومن البراهين الرئيسية على هذا وجود توازٍ يكاد يكون عالميًّا بين هذه الموتيفات الأسطورية، وهي التي يدفعني طابعها الخاص، باعتبارها صورًا أزليةً، إلى أن أطلق عليها اسم «الأنماط الفطرية».

> ومن بين هذه الأنماط الفطرية ... أذكر الأنيما. والمقصود بهذا التعبير اللاتيني أن يعني شيئًا ينبغي ألا نخلط بينه وبين أية عقيدةٍ مسيحيةٍ جامدةٍ عن الروح، أو بينه وبين أية تصورات فلسفية سابقة لها. وإذا أراد المرء تكوين ما يعتبر تصوُّرًا مجسِّدًا لهذا المصطلح فعليه أن يرجع إلى أحد المؤلفين الكلاسيكيين مثل ماكروبيوس Macrobius [ت: ٤٢٠] أو إلى الفلسفة الصينية الكلاسيكية، حيث تبرز صورة الأنيما (يو، أو كيوي) u o/Kuei باعتبارها الجزء الأنثوي الأصيل من الروح. وكلُّ موازاةٍ من هذا النوع دائمًا ما تخاطر بتقديم مذهب التجسيد الميتافيزيقي الذي أبذل قصارى جهدي لتجنبه، وإن كانت كلُّ محاولةٍ للوصف التصويري لا بدَّ أن تخضع له في وقتٍ ما؛ إذ إننا لا نتعامل هنا مع مفهوم تجريدي بل مع مفهوم عمليٍّ تجريبيٍّ، والشكل الذي يظهر به لا بدَّ أن يرتبط به بالضرورة، بحيث يستحيل أن يوصف على الإطلاق إلا في الصور المعينة التي يتجلى بها.
>
> (يونج: الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي، المجلد ٩، الفقرتان ١١٨–١١٩، ص٥٨–٥٩)

ولكن يونج لا يكتفي بالإشارة المذكورة، بل يعود إلى الموضوع في فصلٍ جعل عنوانه «الوعي واللاوعي والشخصية» حيث يناقش إمكان وجود شخصيةٍ للفرد كامنةٍ خلف الشخصية الظاهرة، وهو ما سوف أعود إليه، وأما الذي يهمني هنا فهو صراحة تعبيره عن «المعنى الثاني» للأنيما والأنيموس، وفق الاسم الذي أطلقته عليه؛ إذ يقول:

> أستهلُّ حديثي بمقولة موجزة: توجد في اللاوعي، لدى كل رجلٍ، شخصية أنثى خفية، وفي اللاوعي عند كلِّ امرأةٍ شخصية ذكرٍ خفيةٍ.
>
> فمن الحقائق المشهورة أن الجنس تحدده غلبة الجينات المؤنثة أو المذكرة، حسبما تكون عليه الحال. ولكن الأقلية من الجينات المنتمية للجنس الآخر لا تختفي ببساطة وحسب. وهكذا فللرجل جانبٌ أنثويٌّ — أي كيانٌ أنثويٌّ قائمٌ في اللاوعي — وهذه حقيقة لا يدركها الرجال بصفة عامة. ولي أن أتصوَّر أن الناس تعرف أنني أطلقت على هذا الكيان لفظة «أنيما» وعلى نظيره في المرأة لفظة «أنيموس». وتحاشيًا لتكرار الحديث عن هذا لا بدَّ أن أحيل القارئ إلى ما

سبق لي نشره [كتاب: «الأنماط السيكلوجية»، التعريف ٤٨؛ و«العلاقة بين الأنا واللا وعي» الفقرة ٢٩٦ وما بعدها، وكذلك كتاب: «علم النفس والخيمياء»، الجزء الثاني، وكذلك الفقرتان ١١٨ و١١٩ من هذا الكتاب]. وكثيرًا ما يظهر هذا الكيان في الأحلام حيث يمكن للمرء أن يلاحظ وجود جميع الصفات التي ذكرتها في مطبوعاتي السابقة.

(يونج: «الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي»، الفقرتان ٥١١–٥١٢، ص٢٨٤)

وتعلِّق فريدا فوردام في كتابها: «مقدمة لعلم النفس عند يونج» قائلةً إن اللاوعي عند الرجل يتضمن العنصر الأنثوي المستكمل للنفس، وإن اللاوعي عند المرأة يتضمن العنصر الذكوري اللازم للنفس، باعتبار أن الكفَّتين تمثلان الأنيما والأنيموس مضيفةً أن: «أشد الرجال إظهارًا لسمات الذكورة» كثيرًا ما يتسم بالحنان الدافق والرِّقَّة واللطف أو إطلاق العنان للمشاعر المشبوبة، وكثيرًا ما يتسم الشجعان بالخوف ممَّا لا يدعو للخوف، أو بالقدرة على الحدس والتعاطف مع الآخرين، وكلُّها من الصفات التي تُنسب للمرأة، والعكس صحيح فيما يتعلق بالأنيموس؛ إذ كثيرًا ما نجد هذا العنصر في أعمق أعماق المرأة، وكثيرًا ما يحفزها إلى الغلظة والشدة والمنافسة والصراع وبرودة الإحساس؛ وهي من الصفات التي تشيع في عالم الرجال على مرِّ التاريخ، ونشهدها في السياسة وفي الحرب والقتال والاقتتال (١٩٨٢م [١٩٥٣م] ص٥٠).

وإذا كان من اليسير الاستشهاد بشعر يمثل المعنى الأول للأنيما والأنيموس، فليس من اليسير الاستشهاد بأعمالٍ أدبيةٍ تصوِّر وجود الأنيما في داخل ذات الذكر أو الأنيموس عند المرأة، ومع ذلك فقبل أن أقدم نبذًا من بعض هذه الأعمال — أريد أن أبيِّن أن الشاعر الغنائي (الذي يتحدث بلسانه؛ أي ينطق بضمير المتكلم) يمكنه «خداع» القارئ أو السامع إذا اتخذ لنفسه قناعًا؛ أي إذا ابتدع شخصيةً يتكلم بلسانها، وهو ما يسميه ت. س. إليوت «الصوت الثالث» للشعر، على نحو ما نجده فيما يسمَّى «المونولوج الدرامي» عند روبرت براوننج مثلًا، أو عندما ينسج الشاعر قصيدة يمزج فيها السرد بضمير الغائب مع أقوال الشخصية الرئيسية (أو أكثر من شخصية) فإذا كانت الشخصيات تجمع بين الذكر والأنثى فمن المحتمل أن يكشف الشاعر عما يدور في اللاوعي عند شخصية واحدة أو أكثر؛ فإذا الأنيما تتحدث من داخل أقوال أحد الرجال، وإذا الأنيموس

يتحدث من داخل إحدى النساء. وقد اشتهر عن كولريدج وصفه لصديقه وردزورث بأنه يتميز بنفسية رجل كاملة he is all man وكان يعني بذلك أن صديقه ليس لديه عنصر أنوثةٍ في شعره (أو في شخصيته) فإنه حتى حين يتكلم بلسان امرأة أو طفل لا يبدي أية لمحةٍ تدلُّ على أنه يسمح للأنيما في اللاوعي بأن تظهر ذاتها. والمعروف عن وردزورث أنه لم يكتب شعرًا «غراميًّا» من باب الغزل أو التشبيب، ولن تجد سوى قصيدةٍ واحدةٍ أهداها إلى زوجته ماري هتشنسون، وجعل عنوانها (إلى م. هـ.) وقصيدة أخرى يمتدحها فيها (انظر: «مختارات من الشعر الرومانسي للشاعر وردزورث للمؤلف»)، ويفسر بعض النقاد ما اشتهر به من غلبة العقلانية أو التعقل level-headedness في شعره، على ضوء حرمانه من حنان الأبوين في طفولته (إذ مات أبواه وهو صغير السن) أو بسبب النساء اللاتي كن يعشن معه، وأهمهن أخته دوروثي، ثم زوجته ماري وأختها سارة! ويقول كولريدج إنك لا تستطيع فيما كتبه صديقه من شعر أن تشعر بدفء «المرأة» (يقصد دفء «الحب» للمرأة). وأما سيرته الذاتية الشعرية (المقدمة) فهو يهديها إلى كولريدج، وكانت زوجته تشير إليها بهذا العنوان [القصيدة المهداة إلى كولريدج] حتى توفِّي فجعلت عنوانها: «المقدمة». ونشرتها عام وفاته في ١٨٥٠م. وأما إذا كنت تريد أن تسمع وترى كيف تخرج الأنيما من أعماق اللاوعي عند الرجل لتصطدم بالأنيموس الخارج من لا وعي المرأة فعليك أن تلجأ إلى الدراما، ولتقصد شيكسبير؛ فإن جانبًا من عظمة هذا الشاعر يتمثل في قدرته على تصوير الأنيما والأنيموس خصوصًا في أحاديث الشخصيات المنفردة على المسرح (المونولوج/المناجاة/) وأحيانًا في الحوار، وهذه قطوفٌ من مسرحية «مكبث» المشهورة:

ليدي مكبث [وحدها على المسرح]:

… … … … … … … …

أَمِيرُ جِلَامِيس أَنْتَ وكُودُوْر! وسَوْفَ تَنَال إِذَنْ

ما وُعِدْتَ بهِ! وإنْ كُنْتُ أَخْشَى طَبِيعَةَ ذَاتِكْ

فَأَنْتَ تَفِيضُ بِدَرِّ الحَنَانِ ودَفْقِ التَّرَاحُمِ في الإنْسَانْ

… … … … … … … …

فَأَسْرِعْ إلى البَيْتِ حَتَّى أَصُبَّ بأُذْنِكَ مِنْ نَفَثَاتِ الجَنَانْ
ورُوح الشَّجَاعَةِ في كَلِمَاتِ اللِّسَانْ.

(١ / ٥ / ١٢–١٤، ٢٤–٢٥)

(وبعد حوارٍ قصيرٍ تعرف منه أن الملك دنكان سَيحِّلُ ضيفًا على «مكبث» في داره تقول):

قَدْ بُحَّ صَوْتُ ذلِكَ الغُرَابِ نَفْسِهِ الذي نَعَقْ
فقالَ دَنْكَان قَادِمٌ لحَتْفِهِ في ظِلِّ سُورِ قلعتي.
ويَا شَيَاطِينُ تَعَالَيْ! يا رَاعِيَاتِ خَاطِرَاتِ التَّهْلُكَةْ
فلتنزعي أنوثتي مِنْ جسدي! وأَفْعِمِيني قَسْوَةً بَالِغَةً
مِنْ شَعْرِ ناصيتي ... لِأَخْمَصِ القَدَمْ!
وأَغلِظِي قِوَامَ الدَّمْ
وأَغْلِقِي المَنَافِذَ التى تَقُودُ لِلنَّدَمْ
حَتَّى أَصُدَّ أيَّ نَازِعٍ لِفِطْرَةِ التراحُمْ
كَيْلَا يُزَلْزِلَ الذي اعْتَزَمْتُهُ مِنْ غَايَةٍ رَهِيبَةْ!
يا أَيُّها الجَانُ الذي يَرْعَى مرامي الاغْتِيَال! أَقْدِمْ إليَّ!
يا ذَا كِيَانٍ لا تَرَاهُ العَيْنُ
مِنْ حَيْثُ كُنْتَ تَحِيكُ بَعْضَ كَوَارِثِ الفِطْرَةْ
أَقْبِلْ إِليَّ وفي مَكَانِ الدَّرِّ مِنْ ثديَيَّ صُبَّ مَرَارَةَ الصَّفْرَاءْ ...

(١ / ٥ / ٣٦–٥٠)

(في المشهد السابع — حوار بين «مكبث وليدي مكبث» حول الجريمة المعتزمة.)

ليدي مكبث: أَتُرِيدُ الفَوْزَ بِزِينَةِ هذِي الدُّنْيَا
وتَعِيشُ جَبَانًا في نَظَرِكَ أَيضًا، إذْ تَجْعَلُ نَقْصَ الجُرْأَةِ
يَمْنَعُ مِنْ تَحْقِيقِ مَرَامِكْ؟ ...

مكبث: ... إِنِّي أَجْرُؤُ أنْ أَفْعَلَ ما يَجْدُرُ حَقًّا
بالرَّجُلِ بأنْ يَفْعَلَهُ ...

ليدي مكبث: ... واتَتْكَ الجُرْأَةُ يَوْمًا ما
فَغَدَوْتَ بِعَزْمِكَ رَجُلًا ... وزِيَادَةُ جُرْأَتِكَ بِفِعْلِكْ
تَرْفَعُ قَدْرَ رُجُولَتِكَ بحقٍّ ...
إِنِّي أَرْضَعْتُ الأَطْفَالَ وأَعْرِفُ رِقَّةَ حُبِّ رَضِيعٍ
أُرْضِعُهُ لَبَنِي
لكِنِّي لَا أَتَردَّدُ في أَنْ أَنْزَعَ حَلَمَةَ ثَدْيِي مِنْ فَمِ ذاكَ الطِّفْلِ
ولَمْ تَنْبُتْ في اللِّثَةِ الأَسْنَانُ وأَحْطِمَ رَأْسَهْ
والبَسْمَةُ ما زَالَتْ في وَجْهِهْ
لوْ كُنْتُ عَزَمْتُ وأَقْسَمْتُ على أنْ أَفْعَلَ ذلِكْ
كَعَزِيمَتِكَ السَّالِفَةِ ومَا أَقْسَمْتَ عَلَيْهِ
... ...

مكبث:

لا تَحْمِلِي غَيْرَ الذُّكُورْ!
فَلَنْ يَجِيءَ طَبْعُكِ الجَسُورُ
لِلْحَيَاةِ إلَّا بالذُّكُورْ

(١/٧/٤١ – ٤٣، ٤٥–٤٦، ٤٩–٥٠، ٥٤–٥٩، ٧٢–٧٣)

لا يكاد المشهد يحتاج إلى تعليق يوضح الصدام الدرامي بين المرأة والأنيموس في أعماقها؛ إذ يخرجه الشاعر بألفاظٍ صريحةٍ وصورٍ شعريةٍ حيَّةٍ إلى الوعي؛ ومن ثمَّ إلى أسماع الجمهور وأذهان القراء، فليدي مكبث تفسر جريمة القتل المعتزمة بأنها جرأة يتمتع بها الرجال، والنموذج الذي يبدو مقنعًا في نظرها هو الجندي الذي يرتكب القتل في الحرب بلا إحساس، أو فلنقل بدافع عقلاني يحول دون إحساسه بأنه يزهق روحًا بشرية؛ أي إنها لا ترى ما يراه شلي ويعبر عنه بلسان الأنثى بطلة قصيدته الملكة ماب عن الحرب:

الحَرْبُ لُعْبَةُ السِّيَاسِيِّ القَدِيرِ مُتْعَةٌ لِلْكَاهِنِ المَغْمُورْ
أُمْلُوحَةُ المُدَافِعِ الضَّليعِ صَنْعَةٌ لِقَاتِلٍ مُحَارِبٍ أَجِيرْ

فهذه رؤيا تأمُّلٍ أنثوية في نظرها، والأنيموس في داخلها لا يقبلها؛ فهي تقيس الإنسان بشدة البأس والقدرة على البطش، فها هو زوجها قد أبلى أحسن البلاء في الحرب؛ إذ وصفه أحد القواد قائلًا:

كانَ بِيَدِهِ سَيْفٌ مِنْ فُولَاذٍ يَصَّاعَدُ مِنْهُ بُخَارُ دَمٍ حَارٍّ
مِنْ طُولِ قِرَاعِ كَتَائِبِ تِلْكَ الأَعْدَاءْ!
... وتَوَقَّفَ لكنْ ما صَافَحَ خَصْمَهْ
بَلْ مَا وَدَّعَهُ حتى فَلَقَ الجَسَدَ بِضَرْبَتِهِ
مِنْ عِنْدِ السُّرَّةِ حتى الشِّدْقَيْن ...

(مكبث ١ / ٢ / ١٧–١٨، ٢٠–٢٢)

ومقابل هذه الصورة الذكورية، وهي التي توصف بأنها استعارة «غاطسة» sunken metaphor بمعنى أنها تجري تحت سطح الحوار، ونشعر بوجودها من تكرار كلماتٍ معينةٍ؛ مثل الجرأة والرجولة وارتباطهما في فكر ليدي ماكبث من خلال عباراتٍ تومئ إلى ذلك بصورة غير مباشرة، بمعنى أنها تبني إطارًا نفسيًّا موحيًا بهذا الارتباط؛ إذ نراه يتصاعد من «نفثات الجَنَان» و«روح الشجاعة» إلى «خاطرات التهلكة» و«القسوة البالغة» و«الغاية الرهيبة» حتى نصل إلى التصريح بارتباط الرجولة بالجرأة في النصف الثاني من المشهد الحواري، وتكرار كلمة «العزم» و«الاعتزام» (١ / ٥ / ٤٦، ١ / ٧ / ٤٦، ١ / ٧ / ٥٩ و٦٠) وذلك مقابل الأنيما عند «مكبث»، التي تشير إليها ليدي مكبث في البداية؛ فهي مطلعة على طبيعة ذاته، والذات تضمُّ الوعي واللاوعي جميعًا، ونظرة المرأة الثاقبة لديها تجعلها تخشى الأنيما؛ أي نفس الأنثى في اللاوعي عند زوجها، وتعبر هي عنها بصورة اللَّبن الذي يرضعه الطفل (الدَّرِّ) ويرمز للحنان والتراحم، ولا تلبث هذه الصورة الابتدائية أن تتطور وتكبر حتى تدعو ليدي مكبث بعض الشياطين إلى نزع أنوثتها حتى تصدَّ أيَّ نازع لفطرة التراحم، مستخدمة صورة اللبن من جديد، داعية تلك الشياطين إلى استبدال الصفراء باللبن في صدرها (السطر ٥٠)، بعد أن استخدمت التعارضات الثنائية بين الشجاعة و«نقص الجرأة» (فهي لا تقول هنا الجبن) ثم تعود ليدي مكبث لإبراز قدرة الأنيموس في داخلها على تحطيم صورة الأنثى المرضع بحنانها الدافق، بحيث تتماهى مع صور الذكور الغلاظ الشداد حتى يدهش زوجها ويصرِّح لها بأن طبعها الجسور من صفات الرجال، وحتى عند انتهاء المشهد لا يشعر القارئ أو

السامع بأن إحدى الكفتين قد رجحت، بمعنى أن المشهد يزداد توترًا في النهاية حتى يستمر الحدث في الفصل الثاني بالقوة نفسها، ما دام الشاعر قد أكدَّ لنا وجود صراعٍ داخليٍّ عند كلٍّ من «مكبث» وزوجه على الرغم مما يصرحان به.

وهذا المشهد القصير يتضمن مادة يمكن استخدامها لإيضاح الكثير من مبادئ علم النفس التحليلي عند يونج، إلى جانب الأنيما والأنيموس، مثل نمط الشخصية حيث يغلب الطبع الانبساطي على المرأة التي يحركها الأنيموس؛ فهي تدبر وتتعامل مع معطيات الواقع الظاهر طامحةً إلى أن تلبس التاج الملكي. وتعبيرها في المناجاة خالٍ من الإحساس بالدلالات الأخلاقية للجريمة المعتزمة، ويغلب الطابع الانطوائي على «مكبث» الذي يسرف في التأمل والتخيل والحياة الباطنة التي تقلقلت بما يعتزم فعله؛ فهو يفكر ويتردد ويخاف، وليدي مكبث تدرك أنها تواجه مركَّب الظلِّ the shadow complex؛ أي إنها تعرفه وتقبله وتخاطب زوجها في خيالها قائلة: «فإنك تسعى إلى العلياء ... ولكن يعيبك عندي افتقار إلى ما يصاحب ذاك العلا من خبائث! تريد المعالي وتبغي نقاء الضمير معًا؟» (١ / ٥ / ١٧–١٩) وهي تنصح زوجها قائلة: «اظهر ببراءة زهر البستان/لكن كن خلف الزهرة ثعبان!» (١ / ٥ / ٦٣–٦٤). أي إنها تدرك وجود الظلِّ وتقبله، وأما «مكبث» فيبدي اقتناعه بما أوصته به من النفاق، مردِّدًا في آخر المشهد أنه سوف يستخدم القناع. قائلًا: «هيا، ولنخدع هذا الزمن بأبهى مظهر/فالوجه المشرق يخفي قلب خئونٍ وخبيث المخبر!» (١ /٧ / ٨٠–٨١). وربما لاحظ القارئ فيما اخترته من سطور المشهد أن المسافة بين الوعي واللاوعي ليست شاسعة؛ إذ تنتقل ليدي مكبث من إطلاق العنان للظلِّ الذي كان كامنًا في اللاوعي إلى التدبير العقلاني بكل تفاصيله العملية، وتسخِّر زوجها برباطة جأشٍ نادرةٍ لتنفيذ الخطة. ويورد يونج في الفصل الثالث المشار إليه مقارنةً لمواجهة الظلِّ بمواجهة الأنيما والأنيموس قائلًا:

> من الأيسر، كما سبق أن قلت، أن يفهم المرء معنى الظلِّ من أن يدرك طبيعة الأنيما أو الأنيموس، أما إزاء الظلِّ فنحن نتمتع بمزية أتاحها لنا التعليم؛ وهي الاستعداد بصورةٍ ما للإقرار بوجوده؛ فدائمًا ما يسعى التعليم جاهدًا لإقناع الناس بأن كيانهم لا يتكوَّن مائة في المائة من الذهب الإبريز. وهكذا يفهم كل فرد على الفور ما يقصد بتعبير «الظل» أو «الشخصية الأقل مكانة» وهلم جرًّا. فإذا نسي المرء ذلك أنعشت ذاكرته بيسرٍ موعظة يوم الأحد، أو زوجته، أو جامع الضرائب. وأما فيما يتعلق بالأنيما والأنيموس فليست الأمور

بهذه البساطة؛ إذ نرى أوَّلًا أنه لا يوجد تعليمٌ خلقيٌّ في هذا الصدد، ونرى ثانيًا أن معظم الناس راضون بأنهم على حق ويفضلون تبادل الذمِّ والقدح (إن لم يكن ما هو أسوأ!) على إدراك ما يسقطونه من ذواتهم على غيرهم. فالواقع أننا لا نجد غرابةً على الإطلاق في أمزجة الرجال غير العقلانية وآراء النساء غير العقلانية. ومن المحتمل أن هذه الحال قائمة على الغريزة، ولا بدَّ أن تظلَّ كذلك حتى تضمن أن تستمر لعبة الحب والكراهية بين عناصر الطبيعة التي تصوَّرها إمبوديكليس قائمةً إلى أبد الآبدين. الطبيعة محافظة ولا تسمح بسهولة بتغيير مساراتها؛ فهي تدافع بكل صرامة عن المحميتين الطبيعتين اللتين تنطلق فيهما الأنيما والأنيموس وتحرِّم الدخول إليهما. ولذلك فإن الوعي بإسقاطات الأنيما والأنيموس أشقُّ كثيرًا من إدراك جانب الظلِّ في المرء. فعلى المرء بطبيعة الحال أن يتغلب على بعض العقبات الأخلاقية؛ مثل الخيلاء والطموح والغرور والنفور وما إلى ذلك بسبيلٍ، ولكننا نرى، فيما يتعلق بالإسقاطات، إضافة شتَّى أنواع الصعوبات الفكرية المحضة، وذلك بغضِّ النظر تمامًا عن مضمون الإسقاطات الذي لا يعرف المرء كيف يتعامل معه. وفوق كلِّ ذلك ينشأ خاطرٌ عميقٌ يقول: ألا يعتبر عملنا هذا تدخلًا إلى حدٍّ أكبر مما ينبغي في مسار الطبيعة ما دمنا نأتي إلى الوعي بأشياء لا تريد الطبيعة إيقاظها من سباتها؟ ...

إن استقلال اللاوعي الجمعي يعبر عن نفسه في صورتَي الأنيما والأنيموس؛ فهما يجسِّدان بعض محتوياته التي إذا أخذت من الإسقاط أمكن إدماجها في الوعي. وفي حدود هذا يمثل الأنيما والأنيموس عاملَين يتوليان تمرير محتويات اللاوعي الجمعيِّ بعد تصفيتها إلى الذهن الواعي. ولكنهما لا يسلكان هذا السبيل، فيما يبدو، إلا إذا لم تكن الفجوة بين الوعي واللاوعي هائلة شاسعة. فإذا نشأ أيُّ توترٍ قام هذان العاملان، اللذان كانا مسالمين، بمواجهة الذهن الواعي وقد اتَّخذ صورةً مجسَّدةً وقاما بالعمل باعتبارهما «جهازين» انفصلا عن الشخصية، أو كأنهما قسمان من الروح ... إنهما نمطان فطريان، وبهذه الصفة يعتبران من أحجار الأساس للبناء النفسي ...

(يونج، الثنائي المقترن: الأنيما والأنيموس، من أيون Aion: ظاهريات الذات، المجلد ٩ / ٢ الفقرة ٤٢)

(١٠) الثَّبات المتَّزن والأحلام

يقول ستيفنز: لما كانت النفس جهازًا ديناميًّا يعمل وفق القوانين الطبيعية، كان على علم النفس أن يضع فرضياتٍ عمليةً تفسر أسلوب عمل هذا الجهاز، وكدأب علماء النفس الأوائل قام يونج باستعارة بعض الفرضيات من الفيزياء، وانتهى إلى رأي خلافي يقول إن الطاقة النفسية تخضع للقانونين الأول والثاني للديناميكا الحرارية (ثرموديناميكا – المجمع). والمعروف أن القانون الأول يقول: إن توليد الطاقة يحتاج إلى قوتين متضادتين، وأن القانون الثاني يقول: إن عزل الجهاز يؤدي إلى ما يسمَّى الاعتلاج؛ أي التلاشي التدريجي للطاقة فيه. ولكن هذا التوجُّه إلى الفيزياء لم يرُق ليونج، بل وجد مبادئ أقرب إلى منهجه في البيولوجيا، وأهمها مبدأ الثبات المتزن homeostasis أو التوازن الذي يحافظ على الثبات، ونشير إليه عمومًا باسم التكيُّف الذاتي self-regulation الذي يعني وجود وسائل يحافظ بها الجهاز الحي على اتزانه equilibrium حتى يكتب للكائن الحي البقاء. فالبيئات الطبيعية في كوكبنا تتغير باستمرار، ولولا هذه الوسائل ما بقي كائنٌ في قيد الحياة؛ فهذه الوسائل هي التي تكفل التكيف الذاتيَّ مع البيئة؛ ومن ثمَّ «حالة الثبات» steady state. ويضرب ستيفنز أمثلة على أهمية هذه الوسائل في عالم الطبيعة وفي حياتنا الاجتماعية وعمل أجهزة البدن، ثم يقول:

> وكان يونج أيضًا مقتنعًا أن النفس جهازٌ مثل البدن يعتمد على التكيُّف الذاتيِّ؛ فهو يحاول جاهدًا على الدوام الحفاظ على التوازن بين الميول المتضادة، إلى جانب السعي في الوقت نفسه سعيًا حثيثًا لتحقيق التفرُّد، بإيجاد استقطاب ديناميٍّ بين الأنا والذات، وبين القناع والظل، وبين الوعي الذكوري والأنيما، وبين الوعي الأنثوي والأنيموس، وبين المواقف الانطوائية والمواقف الانبساطية، وبين وظائف التفكير والشعور، وبين الإحساس والحدس، وبين قوى الشر وقوى الخير.
>
> ومثلما يتمتع الجسد بآليات التحكم اللازمة للحفاظ على التوازن بين وظائفه الحيوية، تتمتع النفس بآليات التحكم التي تتمثل في النشاط التعويضي للأحلام. (ستيفنز ١٩٩٠م، ص٤٩)

وهكذا فإن يونج يشير، وفق ما يقوله ستيفنز، إلى الأحلام باعتبارها مصدرًا «للتعويض»؛ أي إن اللاوعي يستخدم الأحلام لتقديم الكفَّة المقابلة لكفَّة الوعي، أو إن

اللاوعي يقدم ما ينبغي للمرء أن يدركه إن أراد المصالحة بين القوى المتضادة في نفسه والمعادلة لنظائرها في العالم الخارجي. ويبدو لي من قراءة كتابات يونج المنوعة حول المعارضات الثنائية (التي ذكرت آنفًا أنها ترهص بمبدأ مهم من مبادئ البنيوية) أن يونج كان يؤمن إيمانًا حقيقيًّا بصورة الميزان المجازية، وبالكفتين اللتين أشرت إليهما في هذه الفقرة؛ فهو يقول في الكتاب الذي اقتبست منه بعض الفقرات عاليه (مقالتان عن علم النفس التحليلي) ما يلي:

> النفس جهاز قائم على التكيف الذاتي حتى يحافظ على اتزانه مثلما يفعل الجسد. فكل نشاط يتجاوز حدوده يستدعي فورًا وحتمًا ما يعادله من تعويضات، ولولاها ما أصبح لدينا التمثيل الغذائي السوي أو النفس السوية. وبهذا المعنى يمكننا أن نجعل نظرية التعويض قانونًا أساسيًّا للسلوك النفسي. فإن اتِّصاف أحد الجانبين بقلة ما فيه قلة شديدة يؤدي إلى اتِّصاف الجانب الآخر بكثرة ما فيه كثرة شديدة. وعلى غرار ذلك تتسم العلاقة بين الوعي واللاوعي بالتعويض. وهذا من القواعد التي تتمتع بأفضل برهانٍ على صحتها في تفسير الأحلام. وعندما نشرع في تفسير حلمٍ ما فمن المفيد أن نطرح السؤال الآتي في كل حالة: ما الموقف الواعي الذي يعتبر الحلم تعويضًا عنه؟ (يونج: المجلد ٧ الفقرة ٣٣٠)

ويصادفنا في هذا الصدد مصطلحٌ لا يدلُّ أسلوب صوغه على معناه المقصود، ألا وهو «الوظيفة التعالية» the transcendent function التي يقوم بها اللاوعي فيما أسميته المصالحة آنفًا، وهي التي تعني وجود رموز في الأحلام تتمتع بالقدرة على توحيد الميول المتضاربة (أي المتضادة) في النفس، وهي التي يبدو التوفيق بينها محالًا على مستوى الوعي، ومعنى «التعالي» هنا هو تجاوز هذا التضارب أو التضادِّ؛ إذ يرى يونج أننا لن نستطيع مهما حاولنا أن نحلَّ أعقد مشاكل حياتنا، ولكننا إذا تحلينا بالصبر استطعنا أن نتجاوزها، وهو المعنى المقصود بالتعالي عليها، وأما أسلوب هذا التعالي أو التجاوز الذي يراه يونج — فهو إدراكٌ أن كلَّ تضاربٍ أو تضادٍّ له قطبان، قطب في الوعي وقطب في اللاوعي، فإذا حاولنا التوفيق بينهما معتمدين على الوعي فقط فسوف يشغلنا التضادُّ ويعرقل مسارنا الطبيعي؛ ولذلك ينتهي إلى التوصية بترك القطبين يتجاذبان تضادَّهما، مستأنفين مسارنا المعتاد حتى نتحرر بعد قليلٍ من ضغط التضَّادِّ الذي تنقشع سحبه

تلقائيًّا بعد فترة من التجاوز له، وهو ما اهتدى إليه يونج أثناء علاجه أحد مرضاه، وهو يقدم لنا قصته في كتاب نشر بعد وفاته قائلًا:

> كنت ألحظ بين الفينة والفينة أثناء عملي في عيادتي أن أحد المرضى قد نجح في تجاوز الإمكانات المدلهمَّة داخل نفسه، وكانت ملاحظة هذا التجاوز درسًا بالغ الأهمية لي. وكنت آنذاك قد تعلمت أن أدرك أن أهمَّ مشكلات الحياة وأعظمها جميعًا لا تقبل الحل أساسًا. وهذا أمرٌ محتومٌ؛ لأنها تعبر عن الاستقطاب الذي لا بدَّ منه في داخل كل جهاز للتكييف الذاتي. أقول إنها لا يمكن حلُّها أبدًا ولكن من الممكن تجاوزها ... فالقدرة على التجاوز تمثل مستوًى رفيعًا من الجهد الذي يستطيع كل فرد أن يبذله، حتى ولو كانت تلك القدرة في صورة جنينٍ لم يكتمل نموه، فإذا توافرت الظروف المواتية استطاع الشخص تحقيق تلك الإمكانية. وعندما فحصت أسلوب تطور الأشخاص الذين استطاعوا أن يتجاوزوا أنفسهم بهدوء كأنما بلا وعي منهم، وجدت أن مصائرهم تشترك في عنصرٍ واحدٍ. وسواء كان العنصر نابعًا من الداخل أو من الخارج فإنه جاء إلى هؤلاء الأشخاص باعتباره عاملًا جديدًا خارجًا من كهف الإمكانات الحالك فقبلوه وازداد تطورهم بفضله ... لكنه لم يكن شيئًا خارجًا من الداخل فقط أو قادمًا من الخارج فقط. فإذا كان قادمًا من خارج الفرد تحول إلى خبرة باطنة، وإذا كان قادمًا من داخله تغير فأصبح خبرة خارجية. ولكنه لم يكن في أية حالة مستحضرًا إلى الوجود عمدًا وبناءً على الإرادة الواعية، بل بدا لي جدولًا يتدفق من نهر الزمن.
>
> (يونج: «تعليقٌ على سرِّ الزهرة الذهبية»،
> ترجمة بينز، ١٩٦٢م ص٩١–٩٢)

وربما أبدى القارئ عجبه من حديث يونج عن تجاوز التضاد أو التضارب، كأنما يناقض أسلوب العلاج النفسي الذي يشترك فيه مع فرويد ويتمثل في الوعي الكامل بما يعتبر تضادًّا بين الوعي واللاوعي، ولكنه لا يقول ذلك بل يقول: إن على المرء أن يواجه استحالة الحل الواعي للتضادِّ، وأن يلجأ إلى طاقته الروحية على التعالي، وهي التي يستمدها من قدرة اللاوعي على تقديم رموز جديدة كفيلة بتمكينه من ذلك التجاوز. ولا شك أن الفكرة غامضة بعض الشيء، ولكن الغموض يقل حين ندرك أن يونج يعلق

هنا على تأملات صينية قدمها أحد الحكماء القدامى وهو لاو ناي صوان Law Nai Suan في كتابٍ ترجمه متخصصٌ في الدراسات الصينية هو العلامة الألماني ريتشارد فيلهلم (١٨٣٠–١٨٧٣م) وأصدره عام ١٩٢٩م بعد أن طلب من يونج كتابة تعليقه عليه، وما لبث أن ترجمه كاري ف. بينز Baynes إلى الإنجليزية، عام ١٩٣١م، وكان يتضمن شروحًا لطرائق التأمل الصينية، ومن بينها كيفية استخدام رموز اللاوعي في «تنشيط» الطاقة الروحية التي يوحي بها حديث يونج. والطبعة التي اقتطفتُ منها هذه السطور تمثِّل هذه الترجمة. وإزاء الغموض المحتوم في تفهُّم فلسفة الحياة الصينية، نُشرت للنص الأصلي ترجمةٌ جديدةٌ قام بها توماس كليري Cleary عام ١٩٩١م، وهو مؤلف ومترجم أمريكي يعمل أستاذًا في جامعة هارفارد، وترجماته تشمل نصوصًا بوذية وطاوية وكونفوشية وإسلامية (مولود عام ١٩٤٩م). ورغم الاختلافات بين هاتين الترجمتين؛ فإن كلام يونج يدل على التأثُّر بما أسميته طرائق التأمُّل الصينية المذكورة تأثُّرًا واضحًا.

وأهم ما يتضمنه تعليق يونج إشارته إلى إمكانية التصالح ولو كان تلقائيًّا، بفضل ما يسميه يونج التطور أو النمو development/growth وهو الذي يتخذ في فلسفة يونج صور التحول وبلوغ التفرد وتحقيق الذات. وأما التفرُّد فهو — كما سبق أن بيَّنت — لا يعني الانفراد بشيءٍ، بل يعني «ذروة العملية البيولوجية — بسيطةً كانت أو معقدةً — التي يصبح من طريقها كلُّ كائنٍ حيٍّ ما قدِّر له أن يكونه منذ البداية أصلًا» (علم النفس والدين: في الغرب والشرق، المجلد ١١، الفقرة ١٤٤).

والذات التي توجهنا أو ترشدنا خلال دورة الحياة هي التي تجعلنا نشعر بالصور والأفكار والرموز والأحاسيس التي أحس بها البشر منذ أن بدأ الجنس البشري حياته على ظهر هذا الكوكب؛ ولذلك فإن الفنَّ الذي يعبِّر عن حقيقة الأنماط الفطرية، ينقلنا إلى كل مكان نشأت فيه الحقيقة أو لا تزال ناشئة؛ فهو يخاطب المبادئ العالمية للوجود البشري، متجاوزًا الأمم والأعراق والعقائد (ستيفنز ٥٢–٥٣).

ويقول يونج في تصديره لسيرته الذاتية (ذكريات وأحلام وتأملات، ١٩٦١م):

> إننا حركة نفسية لا نستطيع السيطرة عليها أو لا نستطيع توجيهها إلا من جانبٍ واحدٍ؛ ومن ثمَّ فلا نستطيع أن نصدر أية أحكام نهائية على أنفسنا أو على حياتنا، فإذا استطعنا ذلك أصبح في مقدورنا أن نعرف كل شيءٍ، ولكن ذلك لا يعدو كونه — في أحسن الأحوال — تظاهرًا وحسب.

فالواقع يقول: إننا لا نستطيع أن نعرف أبدًا كيف بدأت هذه الحياة. إذ إن قصة الحياة تبدأ في مكان ما، في بقعة معينة يتصادف أننا نذكرها، بل إنها، حتى في تلك البقعة، تتسم بالتعقيد الشديد. ونحن لا نعرف كيف ستصبح حياتنا. وهكذا فليس للقصة بداية، وأما النهاية فلا نستطيع أن نلمح منها غير لمحاتٍ غامضةٍ.

إن حياة الإنسان تجربة مريبة. وهي ظاهرة هائلة من حيث الأرقام وحسب، أما على المستوى الفردي فهي ذات سرعةٍ لاهثةٍ، وغير كافيةٍ إلى حدٍّ بعيدٍ، بل أكاد أقول: إن قدرة أي شيء على الوجود والتطور يعدُّ من المعجزات. لقد بهرتني تلك الحقيقة منذ زمنٍ بعيدٍ. وعندما كنت شابًّا أدرس الطب، ويبدو لي من المعجزات أنني لم أتعرض للفناء يومًا ما قبل أن يحين الأجل.

دائمًا ما كانت الحياة تبدو لي مثل نباتٍ يحيا ويتغذى على جذموره؛ أي إن حياته الحقيقية غير مرئيةٍ، تختفي في جذوره. وأمَّا الجزء الذي يظهر فوق التربة فلا يبقى إلا فصل صيفٍ واحدًا، ثم يذوي ويذبل، كأنه طيفٌ عابرٌ. وعندما نتأمل حالات النمو والتدهور التي لا تنتهي للحياة والحضارات، لا نستطيع أن نتجنب الإحساس بالعدم المطلق، ومع ذلك فلم أفقد قطُّ الإحساس بوجود شيءٍ يحيا ويصمد تحت الفيض السرمدي. إن ما نراه هو البرعم، والجذمور باقٍ للأبد. (ص٤)

ولنتخذنَّ من هذه الخاطرة نقطة انطلاقنا إلى الفصل التالي حيث التطور ومراحل الحياة.

الفصل الرابع

مراحل الحياة

(١) النُّظم العاطفيَّة

يقصُّ علينا يونج في سيرته الذاتية طرفًا مما يسميه «حكمة» الشعوب «البدائية» التي مكَّنته من إلقاء نظرةٍ أصدق على طبيعة «الحضارة» الأوروبية؛ أي من وجهة نظر الغريب عنها، وكانت «الحكمة» المقصودة هي العقيدة «الطاوية» التي يدين بها «الهنود الحمر» من سكان منطقة نيومكسيكو في أمريكا، واسمهم Taos Indians، والقبيلة اسمها بويبلو Pueblo على نحو ما أشرت إليه في الفصل الأول (انظر يونج: ذكريات وأحلام وتأملات، ص246 وما بعدها). وكان من أهمِّ ما راعه في هذه «الحكمة» تمييز هؤلاء بين ما يسمَّى Yank [أي الذَّكر] وYan [أي الأنثى]، وهو يستخدم اللفظين في الإشارة إلى تمييزه بين الجنسين، منطلقًا من بعض الحقائق البيولوجية المعروفة عن تكوين الأجنَّة من إناثٍ وذكورٍ، مستمدًّا من علم البيولوجيا الحديث قدرًا لا بأس به من التعضيد لما يقول به الطاويون Taos من أن الأنثى هي الأصل، وأن الذَّكر يمثل تعديلًا معينًا في الجنين. ويؤكد شرَّاح يونج إيمانه بأن لهذه الفكرة آثارها النفسية لديه؛ فالتمييز الفسيولوجي بين الجنسين قد استتبع تقسيمًا معينًا للعمل بينهما في شتَّى ثقافات البشر في كل مكان على ظهر الأرض. ويقول ستيفنز — بعد أن يستعرض مظاهر «تقسيم العمل» على مرِّ التاريخ بين الجنسين: إن الاختلافات البيولوجية لا تتعلق «بالصور الثقافية النمطية» بالقدر الذي تريد بعض الأفكار المعاصرة ذات الطُّرُز الجذابة أن تجعلنا نؤمن به، ويضيف قائلًا:

> ما أغرب أن يتصور المرء أن أمثال هذه الاختلافات البيولوجية العميقة بين الذكور والإناث — ليست لها عواقب أو آثارٌ نفسيةٌ أو سلوكيةٌ في حياة الرجال

> والنساء في جميع المجتمعات! فإذا اطَّلع المرء على الأدلة اتَّضح له وجود هذه الآثار ... والأرجح أن الذات التي نولد بها تتسم بأبنيةٍ فطريةٍ تختلف اختلافاتٍ مهمةً ما بين «ذات» الذَّكر و«ذات» الأنثى، وهي التي ترسي البناء الأساسيَّ الذي تبدأ العمل فوقه الصور النمطية للذَّكر والأنثى في الثقافة التي ولدنا في كنفها. وتقوم هذه بإخراج الطاقات الكامنة وتطويرها عند الذَّكر وعند الأنثى داخل الذات التي تتمتع بها فطريًّا.
>
> إن الفكرة التي عفَّى عليها الزمن — والتي تقول: إن الاختلافات بين الجنسين ترجع كلُّها إلى الثقافة ولا علاقة لها بالبيولوجيا — لا تزال تتمتع بالرواج في مجتمعنا على نطاقٍ واسعٍ، لكنَّها تقوم على نظريةٍ فقدت مصداقيَّتها عن الصفحة البيضاء tabula rasa الخاصة بأصل الفرد وتطوُّره ontogeny [من اليونانية ont أي الوجود و genesis أي الميلاد]. فلقد أدت البحوث التي أُجْرِيَتْ في الثلاثينَ عامًا الأخيرة عن تطور الأطفال إلى إثبات صحة قول يونج إن الطفل البشريَّ لا يولدُ بنفسٍ كالصفحة البيضاء التي تخضع بصورةٍ سلبيةٍ لنقش دروس الحياة عليها. بل إن نفسه تشارك مشاركةً فعَّالةً في عملية التطوُّر. ومع أن يونج يتقبل بلا مراء التأثيرَ الهائلَ الذي تُحدِثه العوامل البيئية في التطوُّر النفسيِّ للفرد، فإنه يُصِرُّ على أنَّ ما تؤثر فيه هذه العواملُ هو الاستعداد الفطري السابق و«الطاقات الذاتية» التي يتمتعُ بها جميع الأطفال من لحظة مولدهم.
>
> (ستيفنز، ١٩٩٠م، ص٥٦–٥٧)

ولقد سبق لي إيراد فقرةٍ ليونج في آخر القسم الخاص بالفطريِّ والمكتسب في الفصل السابق (من المجلد السابع، الفقرة ٣٠٠) (ص١٣٢–١٣٣ أعلاه)، وهي التي تدل على الهوَّة التي كانت تفصل نظرته للنفس البشرية عن نظريات دعاة تأثير البيئة، والسلوكيين، إلى جانب النظريات الثقافية التي سادت الدوائر الأكاديمية طيلة حياته. ويشير شرَّاح يونج إلى أن فقدان المذهب السلوكي لسلطانه القديم جعل أفكار يونج تبدو أقل غرابةً ممَّا كانت تتسم به عند نشرها؛ فالعلماء يقبلون اليوم فكرة مرور الكائن الحيِّ بمراحل نفسيةٍ وسلوكيةٍ في كلِّ مرحلةٍ من مراحل العمر؛ أي يقبلون وجود

علاقة بين المرحلة العمريَّة والظواهر النفسية والسلوكية، فإذا قيل إن المراحل الظاهرة التي تشهد عليها الأجسام — تخضع لعوامل بيولوجية فمن المنطق افتراض أن المراحل النفسية تخضع لتأثير هذه العوامل أيضًا. ويقول شرَّاح يونج إن قضية المراحل لم تكن تقتصر على تعريفها بل تتطلب إبراز الثوابت المميِّزة لكلِّ مرحلةٍ. وقد شُغل العلماء آنذاك بما يقوله يونج، واهتمَّ علماء البيولوجيا — خصوصًا في مجال السلوك الحيواني — برصد المراحل المذكورة وأثمرت بحوث بعضهم عن عددٍ من الحقائق العلمية التي لم يتوانَ أنصار يونج عن تطبيقها على الإنسان.

ففي عام ١٩٧٣م فاز بجائزة نوبل في «الفسيولوجيا أو الطب» ثلاثة علماء هم نيكولاس تينبرجن Tinbergen الهولندي الأصل (١٩٠٧–١٩٨٨م) وكونراد لورنز Lorenz النمسوي (١٩٠٣–١٩٩٩م) وكارل فون فريش Frisch النمسوي (١٨٨٦–١٩٨٢م) بسبب ما توصلُّوا إليه عن أنساق السلوك التي يتميز بها كل نوعٍ من أنواع الكائنات الحية في كل مرحلةٍ من مراحل الحياة، مثل الحصول على منطقةٍ خاصَّةٍ والدفاع عنها، واكتساب ودِّ الجنس الآخر، والتزاوج، والصيد، والإنجاب، وتربية الصغار، وما إلى هذا بسبيلٍ، وقد وضع هؤلاء العلماء مبادئ قائمةً على الملاحظة الدقيقة للسلوك وتحليله، واكتشفوا ما سبق أن أشرت إليه باسم آليات الإطلاق الفطرية (انظر قسم الفطري والمكتسب في الفصل السابق)، وهي التي تدفع الحيوان إلى اتخاذ سلوكٍ معينٍ حين يصادف العلامات المنبهة في البيئة من حوله. وكان بعض الباحثين الأمريكيين قد استخلصوا نتائج من تجاربهم الخاصة في مجال النظم العاطفية affectional systems عند الحيوان، وخصوصًا القرود من نوع ريسوس Rhesus [الاسم المألوف لدينا بسبب إطلاقه على متاعب خِلقية في القلب] وكان من أهمِّهم هـ. ف. هارلو Harlow وم. ك. هارلو اللذان انتهيا إلى وجود خمسة نظمٍ عاطفيةٍ متميزةٍ ينشط بعضها وراء بعض؛ أي في تتابعٍ يتفق مع مراحل وصول الحيوان إلى مرحلة النضج:

(١) نظام الرضيع والأم infant–mother system الذي يربط الرضيع بأمه.

(٢) نظام الأقران peer system وهو الذي يرعى تنمية المهارات الاجتماعية والحركية والقدرة الإنجابية من طريق الجنس، واستكشاف الصغار للبيئة.

(٣) نظام العلاقة بالجنس الآخر heterosexual system الذي يحكم التجاذب بين الجنسين والزواج والترابط الجنسي عند النضج.

(٤) النظام الأمِّيُّ/الأمويُّ maternal system الذي يحفز الأمَّ على رعاية طفلها وإمداده بالغذاء والأمن العاطفي.

(٥) النظام الأبوي paternal system الذي يضمن حماية الصغار من الافتراس ومن أفراد الجماعة العدوانيين.

(انظر لفينسون وآخرين: مواسم حياة الإنسان،
١٩٧٨م، نيويورك، المقدمة)

ويربط د. لفينسون (محرر الكتاب المذكور) بين هذه المراحل في حياة الثدييات العليا (أي القرود بصفة عامة) primates والمراحل التي يشير إليها يونج في المجلد الثامن، وعنوانه: «بناء النفس ودينامياتها»، والفصل المشار إليه مكتوب عام ١٩٣٠–١٩٣١م، ومن الطريف أن تجارب السلوكيين — وأشهرهم لدينا ب. ف. سكينر Skinner صاحب نظرية «تحديد الشروط الفاعلة» operant conditioning أي إيجاد الظروف القادرة على تحديد السلوك (وكان متأثرًا بالعلامة واطسون مؤسس المدرسة السلوكية)؛ أقول: إن تجاربهم كانت تقوم على استخدام الحيوان، ثم محاولة تطبيق ذلك على الإنسان، وكان من أهمِّ الكتب التي وضعها سكينر كتاب: «العلم والسلوك الإنساني» (١٩٥١م)، وذلك بعد كتابه الذي شقَّ الطريق في هذا المجال، وهو «السلوك والكائنات الحية» (١٩٣٨م) وأقول: إن في هذا طرافةً خاصةً تتجلى لنا في التضادِّ الظاهر بين المذهب السلوكي «الخارجي» ومذهب يونج النفسي «الباطني» على الرغم من استناد كلٍّ من المذهبين على البيولوجيا؛ فإن سكينر يقيم مذهبه في علم النفس على حقائق بيولوجية مثلما يوحي يونج أن حقائق النفس الإنسانية ذوات جذورٍ بيولوجية، ولم يكن العلماء قد اكتشفوا «حامض الخلية النووي» الذي يحمل المورِّثات (الجينات) آنذاك، ونشير إليه اليوم باسم DNA، وكان يشار إليه أولًا (أثناء مقامي في إنجلترا) باسم ribonucleic acid ثم عدَّله العلماء إلى deoxyribonucleic acid واشتهر بارتليت Bartlett (ت ١٩٦٩م) أحد علماء جامعة كيمبريدج آنذاك في كتابه: «علم النفس والثقافات البدائية» (١٩٢٣م) بأنه أسماه لغة الحياة، قائلًا: إن هذا هو الذي يجعل الثقافات الشعبية في بلدان لا تربط بينها أية علاقةٍ تشير إلى ما يحدث للإنسان في الدنيا بأنه مكتوبٌ، وأذكر أن أحد أنصار يونج

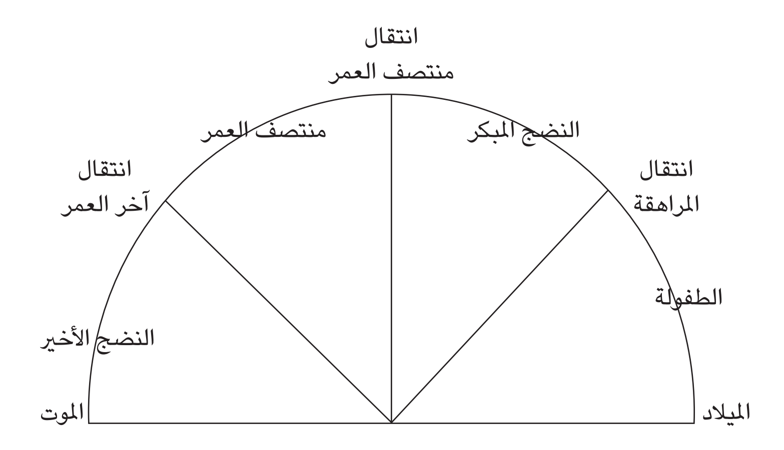
استغل تلك الصيغة في الإشارة إلى ما يذكره يونج في المجلد الحادي عشر، وعنوانه: «علم النفس والدين بين الشرق والغرب» إذ يقول:

> من وراء أفعال الإنسان لن تجد الرأي العام ولا القانون الأخلاقي، بل الشخصية التي لا مكان لها في وعيه. فكما أن الإنسان يظلُّ دائمًا مثلما كان، فإنه سلفًا ما سوف يصير إليه. فالذهن الواعي لا يتضمن الإنسان بكيانه الشامل؛ فهذا الكيان لا يضمُّ إلا جانبًا واحدًا من وعيه؛ فالوعي موجودٌ في هذا الكيان الشامل باعتباره دائرةً صغيرةً داخل دائرةٍ أكبر. (الفقرة ٣٩٠)

ومن اليسير أن نربط بين ما يقوله يونج هنا وما يقوله في المجلد الثامن عن مراحل الحياة وهي التي يشبِّهها بمسار الشمس الظاهريِّ أثناء النهار من المهد إلى اللحد، وإن كانت الشمس ذات إحساسٍ ووعي مجازيين، يقول يونج:

> إنها تشرق في الصباح خارجةً من بحر اللاوعي الليليِّ وتلقي نظرةً على العالم العريض الوضَّاء الذي يمتدُّ أمامها في انفساحٍ يتسع باطرادٍ كلما ازداد ارتفاعها في السماء. ومن المحتوم أن تكتشف الشمس (في اتساع مجال عملها نتيجة صعودها) دلالتها الخاصة، وأن ترى أن تحقيق أعلى ارتفاعٍ ممكنٍ وأوسع نشرٍ ممكنٍ لبركاتها، يمثل غايتها الخاصة. وفي إطار هذه العقيدة تواصل الشمس حركتها حتى تبلغ السَّمت غير المنظور، وهو غير منظورٍ؛ لأن مسارها فريدٌ فرديٌّ؛ ومن ثمَّ فإن الذُّروة من المحال حسابها مقدَّمًا. وعند الزوال يبدأ الهبوط. والهبوط يعني عكس جميع القيم والمثل العليا التي كانت محل إعزازٍ في الصباح. وهكذا تقع الشمس في تناقض مع نفسها، فكأنما بات عليها أن تجمع أشعتها بدلًا من بثِّها، ويتناقص الضوء والدفء حتى ينطفئا آخر الأمر ... ومن حسن الحظِّ أننا لسنا شموسًا تشرق وتغرب؛ لكنَّ في أعماقنا شيئًا يشبه الشمس، والحديث عن الإشراق والربيع، وعن مساء الحياة وخريفها ليس من قبيل المصطلح العاطفي.
>
> (يونج: المجلد الثامن، من الفقرتين ٧٧٨ و٧٨٠)

ويمكننا تلخيص تصوير يونج لدورة الحياة في الشكل التالي:



دورة حياة من كتاب ستود Staude بتصرف ١٩٨١م.

ويشرح يونج ما يعنيه قائلًا:

> تنقسم الزاوية التي تبلغ ١٨٠° وتمثِّل قوس الحياة إلى أربعة أقسامٍ، فالربع الأوَّل الكائن في الشرق يمثل الطفولة؛ أي الحالة التي نمثل فيها مشكلةً للآخرين، من دون أن نكون قد اكتسبنا الوعي بعد بأيَّة مشاكل خاصَّةٍ بنا. وتملأ المشكلات الواعية الربعين الثاني والثالث، وأما في الربع الأخير، زمن الشيخوخة الأخيرة، فنحن نهبط من جديدٍ إلى حالةٍ معينةٍ نعود فيها، بغضِّ النَّظر عن حالة وعينا، إلى أن نتسبَّب في مشكلاتٍ من نوعٍ ما للآخرين. وتختلف الطفولة اختلافًا كاملًا، بطبيعة الحال، عن الشيخوخة الأخيرة، ومع ذلك فإنهما يشتركان في شيءٍ واحدٍ، ألا وهو الانغماس في أحداثٍ نفسيةٍ غير واعيةٍ. (يونج، المجلد الثامن، الفقرة ٤٠٣)

وكان يونج يرى أن مشكلات الرُّبع الأوَّل والرُّبع الثاني في جوهرها بيولوجية واجتماعيةٌ، وأن مشكلات الربعين الثالث والرابع ثقافيةٌ وروحيةٌ؛ إذ كتب يقول: «الإنسان له هدفان: الأوَّل الهدف الطبيعيُّ، وهو إنجاب الأطفال وحماية الذرية، وينتمي إلى هذه

الغاية اكتساب المال والمكانة الاجتماعية.» ومن المحال تحقيق الهدف الأخير (أي الهدف الثقافي) إلا بعد تحقيق الهدف الأوَّل. (يونج، المجلد ٧، الفقرة ١١٤)

ويقول الفيلسوف الفرنسي أرنولد فان جينيب Van Gennep (١٨٧٣–١٩٥٧م) إن كل انتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى في الحياة الإنسانية يشبه طقوس الانتقال؛ Les Rites de Passage وهو عنوان كتابه المنشور عام ١٩٠٩م، قائلًا: «إنها تتكون من ثلاث مراحل؛ هي الانفصال والانتقال والاندماج.» ويضيف الفيلسوف أن كل مرحلة من هذه المراحل تعتبر من طقوس الموت والميلاد الجديد، حيث «يموت» الفرد من وجهة نظر الظروف السابقة التي ينفصل عنها، ثم «يولد من جديد» داخل الحال الجديدة التي يندمج فيها. ولما كانت تلك الطقوس مقدسةً فإنها تضفي دلالةً ربانيةً على حياة الفرد، وذلك بأن تقيم رابطةً شخصيةً بينه وبين الأساطير والطوطمات والأرواح الخاصَّة بالقبيلة.

(٢) الانفصال والانتقال والاندماج

وخير ما يمثل فان جينيب في شعرنا العربي قصيدتان لصلاح عبد الصبور: الأولى هي «الخروج». يقول الشاعر:

أَخْرُجُ مِنْ مدينتي، مِنْ موطني القَدِيمْ
مُطَّرِحًا أَثْقَالَ عَيْشِيَ الأَلِيمْ
فِيهَا، وتَحْتَ الثَّوْبِ قَدْ حَمَلْتُ سِرِّي
دَفَنْتُهُ بِبَابِهَا، ثُمَّ اشْتَمَلْتُ بالسَّماءِ والنُّجُومْ
أَنْسَلُّ تَحْتَ بَابِهَا بِلَيْل
لَا آمَنُ الدَّلِيلَ حَتَّى لَوْ تَشَابَهَتْ عَلَيَّ طَلْعَةُ الصَّحْرَاء
وظَهْرُهَا الكَتُومْ
أَخْرُجُ كالْيَتِيمْ
لَمْ أَتَخَيَّرْ وَاحِدًا مِنَ الصِّحَابِ
لِكَي يُفَدِّينِي بِنَفْسِهِ، فَكُلُّ ما أُرِيدُ قَتْلَ نَفْسِيَ الثَّقِيلَةْ
ولَمْ أُغَادِرْ في الفِرَاشِ صَاحِبِي يُضَلِّلُ الطُّلَّابْ
فَلَيْسَ مَنْ يَطْلُبُنِي سِوَى أَنَا القَدِيمْ

حِجَارَةً أكونُ لَوْ نَظَرْتُ لِلْوَرَاءْ
حِجَارَةً أُصْبِحُ أوْ رُجُومْ
سُوخِي إِذَنْ فِي الرَّمْلِ سِيقَانَ النَّدَمْ
لا تَتْبَعِيني نَحْوَ مَهْجَرِي، نَشَدْتُكِ الجَحِيمْ
وانْطَفِئِي مَصَابِحَ السَّمَاءْ
كيْ لا تَرَى سَوَانِحُ الألَمْ
ثِيَابِيَ السَّوْدَاءْ
تَحَجَّرِي كَقَلْبِكِ الخَبِيء يا صَحْرَاءْ
ولْتُنْسِنِي آلَامُ رِحْلَتِكْ
تَذْكَارَ ما اطَّرَحْتُ مِنْ آلامْ
حَتَّى يَشِفَّ جِسْمِيَ السَّقِيمْ
إنَّ عَذَابَ رِحْلَتِي طَهَارَتِي
والمَوْتُ فِي الصَّحْرَاءِ بَعْثِيَ المُقِيمْ
لَوْ مُتُّ عِشْتُ ما أَشَاءُ فِي المَدِينَةِ المُنِيرَةْ
مَدِينَةِ الصَّحْوِ الذي يَزْخَرُ بالأَضْوَاءْ
والشَّمْسُ لا تُفَارِقُ الظَّهِيرَةْ
أُوَّاهُ يا مَدِينَتِي المُنِيرَةْ
مَدِينَةَ الرُّؤى الَّتي تَشْرَبُ ضَوْءًا
مَدِينَةَ الرُّؤَى الَّتي تَمُجُّ ضَوْءًا
هَلْ أَنْتِ وَهْمُ وَاهِمٍ تَقَطَّعَتْ بِهِ السُّبُلْ
أمْ أَنْتِ حَقّْ؟
أمْ أَنْتِ حَقّْ؟

(ديوان صلاح عبد الصبور، بيروت، ١٩٧٢، ٢٣٥–٢٣٧)

القصيدة قائمة، كما هو واضح، على النمط الفطري للرحلة الذي ذكرته في المقدمة، ولكنها ليست أساسًا أو في البداية رحلة حجٍّ أو تكفيرٍ عن ذنبٍ، لكنَّها رحلة انتقالٍ؛ أي إنها تعتبر من طقوس الانتقال، والشاعر يستعين في تصويرها بصورة الهجرة النبوية بعد تطويعها لتصبح هجرةً داخليةً في النفس، وهو يفعل ذلك بتحويل الحادثة

التاريخية إلى صورةٍ أو قصةٍ رمزيةٍ allegory حتى تتحول إلى أسطورةٍ تاريخيةٍ legend والفرق واضحٌ بينها وبين الأسطورة المطلقة myth [من اليونانية mythos بمعنى الحديث أو القصة]، وكلمة الأسطورة العربية تعني اشتقاقًا كلَّ ما يسطره القلم ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١) ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٥) ﴿وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ﴾ (الطور: ٢). ولكن الكلمة اكتسبت في الفصحى المعاصرة ظلال معانٍ مختلفة؛ أهمُّها الخرافة (fiction) (fable) بسبب أحد معاني كلمة myth الأجنبية؛ ولذلك لا بدَّ من التمييز بينها وبين الحقيقة التاريخية التي يضفي عليها الرواة أبعادًا جديدة بحيث تبتعد عن التاريخ الصادق وتغدو حافلةً بدلالاتٍ رمزيةٍ تكسبها جاذبيةً خاصَّةً، وهذا ما يفعله الشاعر حين يستخدم صورة الهجرة للتمييز بين ما يفعله وما فعله الرسول الكريم، فهو (أي الشاعر) مجرد إنسانٍ ترزح نفسه بأثقال عيش في الصبا ويحب أن «يقتل» تلك «النفس الثقيلة» بالانتقال إلى مدينة منيرة، وظلال الكلمات في القصيدة منتخبةٌ بعنايةٍ للإيحاء بالفرق بين هذه الرحلة الانتقالية المتخيَّلة والرحلة التاريخية الصادقة، أمَّا ظلال المعاني فنجدها في أنه يرحل وحيدًا، لا مع الصِّديق، وهو لم يختر أحدًا من «الصحاب» (ذات الجرس الذي يذكرنا بالصحابة) لكي يضلِّل الطلَّاب (والطُّلاب تومئ اشتقاقًا إلى ابن أبي طالب) ونداؤه: «سوخي إذن في الرمل سيقان الندم» يشير إلى محاولة سراقة بن مالكٍ اللحاق بالراحلَين، وكلما اقترب أشار الرسول الكريم بإصبعه فساخت في الرمل سيقان فرس سراقة، ثم إذا بالشاعر يضفي على الرحلة معنًى من تراث الأنماط الفطرية، وهو قدرة الرحلة بما بها من أهوالٍ على أن تطهِّره مما ذكره من الأثقال، وربما كانت آثامًا يريد التكفير عنها، فغاية التطهير راسخةٌ في ذلك النمط الفطريِّ الذي يعدِّل إلى حدٍّ ما من معنى الرحلة.

ثم تأتي نقطة التحوُّل عندما يقول لنا الشاعر إنه يكاد يعلم علم اليقين أنه لن يصل إلى مدينته المنيرة، فإنه لا يراها واقعًا بل خيالًا أبدعه وهمه بعد أن تاه في الصحراء؛ أي إننا ننتقل مع الشاعر فيما يشبه الحدث action الدرامي من افتراض الموت «لو مت» إلى ما يشبه التحقُّق من وقوعه؛ فهو لن يرى تلك المدينة المنيرة إلا إذا مات، «فالموت في الصحراء بعثٌ مقيمٌ»؛ أي إن الرحلة ليست رحلة من يرجو النجاة ويعرف أنه ناجٍ، بل رحلة من يرى في أضواء الآخرة نعيمًا يتمناه ويحفِّزه على السير؛ فالسطور الأخيرة تدلُّنا على أنه ضل السبيل بعد أن «تشابهت عليه طلعة الصحراء»

ولم يعد في يده إلا وهم الواهم الذي ضل الطريق؛ أي تقطعت به السبل، فغدت رحلته رحلةً إلى مدينةٍ مستحيلةٍ، حيث الشمس لا تفارق الظهيرة، وحيث يعجز عن التمييز بين الحقيقة والخيال فيها، وبذا يتحوَّل الخروج إلى مأساةٍ ربما يعرفها كلٌّ من حاول القيام بطقوس الانتقال المشار إليها؛ فهي تتضمن الموت والميلاد الجديد، ورمزية ذلك التي يشير فان جينيب إليها، ويقول (في طبعة ١٩٦٠م من كتابه المذكور) «إن النفس نصف المتحضرة — ترى في كل فعلٍ نوعًا من القداسة» (ص٣) والمقصود أن طقوس الانتقال مهما اختلفت مظاهرها توحي بإرادةٍ عليا؛ سمِّها إرادةً ربانيةً أو قدريَّةً أو كما يذكر المؤمنون بقدر الجينات وحامض الخلية النووي «مكتوبة»، ولكنها تنتمي في نهاية الأمر إلى أعمق أعماق الإنسان التي نحاول اكتناه أسرارها عبثًا.

وقبل أن أنتقل إلى ما يعتبره العلماء ثورةً في علم النفس تضارع الثورة التي أحدثها كوبرنيق في علم الفلك، ألا وهو توكيد الذات self عند يونج، رافضًا نظريات النموِّ التي تعتبر الأنا ego المحور الحقيقيَّ — أودُّ أن آتي بقصيدةٍ أخرى لصلاح عبد الصبور تمثل المرحلة الثالثة التي ينصُّ عليها فان جينيب وهي الاندماج التالي للانتقال، وهي تشبه «الخروج» في أنها تقدِّم الطرف الآخر للعلاقة مع النفس وهي «الدخول» أو الاندماج، وتصور مبدأ يونج عن الموت والميلاد الجديد معًا. وعنوان القصيدة هو «أغنية للقاهرة» (بعد شهرٍ من التَّجوال). يقول الشاعر:

لِقَاكِ يا مدينتي حَجِّي ومَبْكَايَا
لِقَاكِ يا مدينتي أَسَايَا
وحينَ رَأَيْتُ مِنْ خِلَالِ ظُلْمَةِ المَطَارْ
نُورَكِ يا مَدِينَتِي عَرَفْتُ أَنَّني غُلِلْتُ
إِلَى الشَّوَارِعِ المُسَفْلَتَةْ
إلى المَيَادِينِ التي تَمُوتُ في وَقْدَتِهَا
خُضْرَةُ أيَّامي
وأنَّ ما قُدِّرَ لي يا جُرْحِيَ النامي
لِقَاكِ كُلَّمَا اغْتَرَبْتُ عَنْك
بِرُوحِيَ الظَّامِيَ ١٠
وأنْ يكُونَ مَا وَهَبْتِ أوْ قَدَّرْتِ لِلْفُؤَادِ مِنْ عَذَابْ

يُنْبُوعَ إلهامي
وأنْ أَذُوبَ آخِرَ الزَّمَانِ فِيك
وأنْ يَضُمَّ النِّيلُ والجَزَائِرُ التي تَشُقُّهُ
والزَّيْتُ والأَوْشَابُ والحَجَرْ
عظاميَ المُفَتَّتَةْ
عَلَى الشَّوَارِعِ المُسَفْلَتَةْ
عَلَى ذُرَى الأَحْيَاءِ والسِّكَكْ
حِينَ يَلُمُّ شَمْلَهَا تابوتي المَنْحُوتُ مِنْ جُمَّيْزِ مِصْر.
لِقَاكِ يا مَدِينَتِي يَخْلَعُ قلبي ضَاغِطًا ثَقِيلًا ٢٠
كَأَنَّهُ الشَّهْوَةُ والرَّهْبَةُ والجُوع
لِقَاكِ يا مَدِينَتِي ينفضني
لِقَاكِ يا مَدِينَتِي دُمُوعْ
أَهْوَاكِ يا مَدِينَتِي الهَوَى الذي يَشرقُ بالبُكَاءْ
إذَا ارْتَوَتْ بِرُؤْيَةِ المَحْبُوبِ عَيْنَاه ٢٥
أَهْوَاكِ يا مَدِينَتِي الهَوَى الذي يُسَامِحْ
لأنَّ صَوْتَهُ الحَبِيسَ لَا يَقُولُ غَيْرَ كِلْمَتَيْنِ
إنْ أرادَ أنْ يُصَارِحْ
أَهْوَاكِ يا مدينتي ...
أَهْوَاكِ رَغْمَ أَنَّنِي أُنْكِرْتُ فِي رِحَابِكْ ٣٠
وأنَّ طيري الأَلِيفَ طارَ عَنِّي
وأنني أعودُ لَا مَأْوى ولا مُلْتَجأً
أَعُودُ كي أَشْرُدَ فِي أَبْوَابِكْ
أَعُودُ كي أَشْرَبَ مِنْ عَذَابِكْ

(ديوان صلاح عبد الصبور، بيروت، ١٩٧٢م، ص١٩٧–١٩٩)

كنت قدمت تحليلًا لهذه القصيدة من وجهة نظر الأسطورة المصرية القديمة عن إيزيس وأوزوريس، وكيف قامت إيزيس بجمع أشلاء أوزوريس من جميع أنحاء مصر

حتى يبعث من جديدٍ، وذلك في كتابي: «الأدب وفنونه» (١٩٨٤م) ولكنني أستشهد بها هنا لإيضاح ما يقصده فان جينيب بالمرحلة الثالثة من مراحل النمو وهي الاندماج؛ أي incorporation وهو الذي يعبِّر عنه الشاعر قائلًا: «وأن أذوب آخر الزمان فيك» (السطر ١٣)، وللتدليل أيضًا على قدرة الشاعر على إبراز قوة القدَر التي تربطه بحبيبته التي يلقى بسببها ألمًا ما انفك يتزايد: «قدِّر لي يا جرحي النامي/لقاك كلما اغتربت عنك» وهذا قدرٌ لا يحاول الشاعر الإفلات من قبضته؛ لأنه قائمٌ على نمطٍ فطريٍّ أصيلٍ ذاتيِّ الطبع autochthonic هو انتماؤه للمكان، والشاعر يتيح للمفارقة في موقفه من المدينة أن تتخذ صورتين تلتقيان وتفترقان؛ لأنهما تتسمان بذلك التضادِّ بين الحب الذي لا يقبل التفسير العقلانيَّ، والعذاب الذي يفتتح القصيدة بالبكاء والأسى (السطران ١–٢)؛ ثمَّ العذاب (١١) الذي يتكرر في السطر (٣٤)؛ أي في السطر الأخير؛ فالقصيدة ترتبط بصور هذه المفارقة العميقة التي تتوسل بالعناصر التي رصدها إمبوديكليس، فنور المطار يتحول إلى نار حارقة، ثم يصبح العذاب ينبوعًا يتدفق ماؤه أوَّلًا في النيل، ثم في صورة الدموع (٢٣) التي تلمح إلى كلمة المبكى (السطر ١) في عبارة تجمع التضادَّ الثنائيَّ في «الهوى الذي يشرق بالبكاء» (٢٤) والارتواء (٢٥) ثم «أشرب من عذابك» (٣٤)، ومن الطبيعي أن الأرض تصبح حارقة في هذه المفارقة المديدة، وأن الاندماج، بتعبير فان جينيب، يحقق النمط الفطريَّ الأخير الذي حدده يونج في عرضه لمراحل التحوُّل أو التطور، وهو الموت، وأن الانتقال بكل طقوسه قد أسلم الشاعر إلى مفارقةٍ لا سبيل إلى فهمها من خلال التحليل المنطقي بل لا بدَّ من قبولها بكل ما فيها، كما يوصي أ. س. برادلي في كتابه: «محاضرات عن الشعر في أكسفورد» (١٩٢٦م) فيما يتعلق بمفارقات الشاعر وردزورث.

وتمثل هذه القصيدة ما أشرت إليه آنفًا عن النمط الفطري للموت والميلاد الجديد، وما دمنا قبلنا المفارقة فنحن نقبل ما يقبله الشاعر باعتباره «القدر» المكتوب عليه؛ إذ إن بعض الأنماط الفطرية تمثل أقدارًا محتومةً، ويصعب تفسيرها ناهيك بتحليلها، ولكننا إذا أنعمنا النظر في المفارقة المذكورة وجدنا أن يونج يقبل تقسيم نغمة tone هذه القصيدة إلى موقفين: الموقف الأوَّل تمثله الشخصية الحياتية للشاعر؛ أي الشخصية الواعية أو المعروفة للوعي، وقد تنحرف فتتخذ قناعًا أو تصبح هي قناعًا. والموقف الثاني تمثله الشخصية النابعة من اللاوعي، وهي دومًا صادقةٌ، والتوتر ما بين موقفَي الشخصيتين — وهو الذي نسميه المفارقة بلغة النقد الأدبي — هو المسئول عن تعقيد

القصيدة التي لا تقبل التلخيص في مقولة نثرية. ولننظر فيما يقوله يونج عن إحساسه بالقدر وبالله سبحانه وتعالى. يقول يونج:

> كان لديَّ منذ البداية إحساسٌ بالمصير destiny كأنما كلَّفني القدر fate بمهمة حياتي وكتب عليَّ الوفاء بها. وقد وهبني هذا أمنًا داخليًّا، وعلى الرغم من أنني لم أستطع قطُّ إثبات ذلك، فقد أثبت ذلك نفسه لي، بمعنى أنني لم أتولَّ بنفسي الحصول على هذا الأمن بل إنه هو الذي حصل عليَّ. لم يكن بوسع أحدٍ أن يسلبني الاعتقاد بأنني أمرت بأن أفعل ما يشاء الله لا ما أشاء أنا. وقد منحني ذلك القوة على السير في طريقي الخاص، وكثيرًا ما كان ينتابني الشعور بأنني لم أعد أعيش بين الناس كلما صادفت أمرًا حاسمًا بل أعيش وحدي مع الله، وعندما أكون «معه» ينتهي إحساسي بالوحدة وأجد نفسي خارج الزمن، منتميًا إلى القرون، وأما الذي كان يجيب فكان الباقي على الدوام، ذا الوجود السابق لمولدي. كان ذو الوجود الأزلي قائمًا قيُّومًا. وكانت محادثاتي المذكورة مع «الآخر» [أي مع شخصيتي الأخرى (الثانية)] أعمق خبراتٍ مررت بها؛ إذ كانت تجمع بين النضال الدامي والنشوة الفائقة.
>
> (يونج: ذكريات وأحلام وتأملات، ص٤٨)

وكان يونج قد شرح ما يعنيه بازدواج شخصيته قبل ذلك قائلًا:

> كنت أعرف دائمًا أنني شخصان في مكانٍ ما عميقٍ في الخلفية، الأوَّل كان ابن والديَّ الذي يذهب إلى المدرسة … والثاني كان ناضجًا — بل شيخًا في الواقع — تتجاذبه الشكوك والرِّيب، بعيدٌ عن عالم الناس وقريبٌ من الطبيعة؛ من الأرض والشمس والقمر والجو وجميع الكائنات الحية، وقبل كلِّ شيءٍ قريبٌ من الليل، من الأحلام، ومن كلِّ ما يبدعه الله مباشرة داخله … كان يوجد إلى جانب عالم الشخص الأول الذي يعيش فيه عالمٌ آخر يشبه المعبد، وكان كلُّ من يدخله يتحول وتغشاه بغتةً رؤيةٌ للكون كله، بحيث ينحصر نشاطه في الدهشة والإعجاب، ناسيًا ذاته. هنا كان يحيا «الآخر» الذي يعرف الله … بل لم يكن يفصله عن الله أيُّ شيءٍ … وفي أمثال تلك اللحظات كنت أعرف أنني جديرٌ بذاتي، وأنني كنت ذاتي الحقَّة، وما إن أُصبح وحدي حتى أتمكن

من الانتقال إلى هذه الحال. ومن ثمَّ كنت أطلب الاطمئنان والعزلة عند هذا «الآخر»؛ أي الشخصية الثانية.

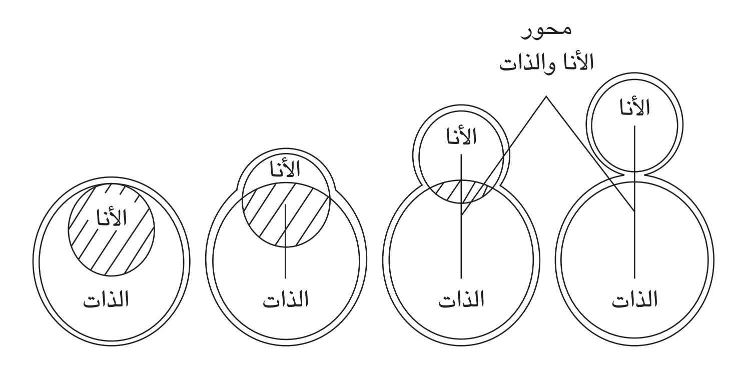
(يونج، المرجع نفسه، ص٤٤–٤٥)

(٣) بين الأنا والذَّات

ويستدرك يونج في الفقرة التالية مباشرة قائلًا: إن التفاعل بين الشخصيتين؛ الأولى والثانية، والذي استمر طيلة حياته «لا علاقة له بالانقسام split أو الانفصال dissociation بالمعنى الطبي العادي، بل على العكس نجده في أفعاله عند كلِّ فرد» (المرجع نفسه ٤٥) إذ يؤكد يونج لنا أنه الكيان الروحيُّ العميق في اللاوعي، قائلًا: إن «فهم العقل الواعي عند معظم الناس لا يكفي لإطلاعهم على أنه هو نفسه الذي يمثل ذات كل فرد» (المرجع نفسه ٤٥). فإذا اعتبرنا أن حديث يونج عن الشخصية الثانية حديثٌ عن موقفٍ معينٍ نابعٍ من أعماق الوعي في ذاته، استطعنا أن نفهم كثيرًا من شعر الشعراء الذي يقوم على المفارقة طبقًا لتحليل العقل الواعي، خصوصًا إذا اعتبرنا أن ما يسميه يونج «شخصية» — يعتبر في خريطته العامة للنفس: «الذات» self التي تسعى للتكامل حتى تنجح وتصل إلى النضج الذي يسميه التفرُّد individuation. وعلى ضوء هذه النظرة نجد أن يونج يختلف عن علماء النفس الذين يرون أن «الأنا» تمثل قمة الإنجاز النفسي، في أنه يعتبر الأنا ego عنصرًا وحسب من عناصر الذات، فهي العنصر الذي يمثل الشرط المسبق اللازم لإدراك هوية الفرد؛ فالذات هي القوة الروحية المحركة، كما يقول يونج (المجلد ١١، الفقرة ٣٩١) والأنا هي وليدتها العاملة على الأرض؛ أي ذات الوجود المادي.

ويطلق إريك نويمان Neumann زميل يونج، على العلاقة بين الأنا والنفس صفة المحور axis؛ أي يقول بوجود محورٍ للأنا والنفس؛ أي an ego-self axis نستدل عليه بما يحدث من انفصالٍ تدريجيٍّ بينهما في غمار التحوُّل والانتقال إلى مرحلة النضج/التفرُّد، وهي التي تبلغ الذروة، كما يقول نويمان في كتابه «الطفل»: بناء الشخصية الوليدة وديناميتها (١٩٧٣م) عند انفصال الأنا عن الذات، ولكن ذلك المحور؛ أي الخطُّ العموديُّ الواصل بين الأنا والذات يضمن اكتمال الشخصية، أو كما يقول إدينجر Edinger في كتابه: «الأنا والنمط الفطري: التفرُّد والوظيفة الدينية للنفس» (١٩٧٢م) إنه يضمن حركة النفس نحو الاكتمال، أو ما نسميه الصيرورة، وهو يؤكد أن

ذلك هو أساس عملية التفرُّد. ويورد إدينجر صورةً تشكيليةً رسمها لتطور هذا المحور، وينشرها ستيفنز (١٩٩٠م، ص٦٧) وها هي ذي:

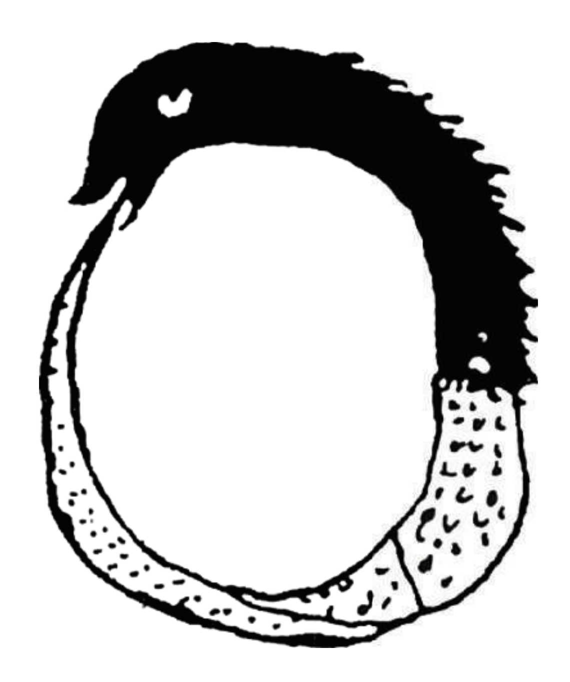


رسمٌ بيانيٌّ يصور تطور خروج الأنا من الذات، من اليسار إلى اليمين.

ولنا إذن أن نحاكي مود بودكين في كتابها: «أنساق الأنماط الفطرية» في الشعر المشار إليه في المقدمة بأن نعتبر أن الشعر أمثلةٌ توضح لنا ما يعنيه يونج أولًا بنمط الرحلة الذي يتضمن الفراق والرحيل والعودة للاندماج، إلى جانب الدلالة على الموت والميلاد الجديد الذي يتخذ صورًا وموتيفات منوعةً في القصيدتين، ولنا أن نجمع هنا بين القصيدتين حتى نرى أيضًا ما يعنيه نويمان بالانفصال (بالخروج) والانتقال (بالرحلة) والاندماج (بالعودة) وهو نسقٌ واحدٌ يتضمن عدة موتيفات تساعد في تشكيل النمط الفطريِّ الأساسيِّ المذكور؛ فالشاعر يريد «قتل» ذاته الثقيلة، وهي ثقيلةٌ؛ لأنها وفق تفسير إدينجر ليونج تتضمن وجود الأنا داخلها؛ فالقتل أو موتيفة الموت عامل تحريرٍ للأنا من الذات، وقد يؤدي هذا التحرير وفق ما يتمناه الشاعر إلى تحقيق حلمه بالمدينة المنيرة؛ أي جنة التوافق بين الأنا التي تحررت (فهو يريد أن يحلَّ «أنا» الجديدُ محلَّ «أنا» القديم؛ أي الغائص في الذات) وبين الذات التي تكتمل بالتفرُّد أو النضج، بل بالقوة القادرة على التعبير عن المشاعر المتفاوتة الممتزجة التي لا يستطيع العقل الواعي (أو الشخصية الأولى عند يونج) أن يتصورها مثل الحبِّ الذي يتكوَّن من مشاعر تشبه «الشهوة والرهبة والجوع»، وهكذا فإن صورة الموت («تموت في وقدتها خضرة أيامي») تؤدي إلى ميلاد جديد بعد أن تجمع إيزيس أشلاء الجسد المبعثرة لأوزوريس وتضعها في تابوتٍ يبعث ذلك الربَّ المصريَّ القديم حيًّا، ويربط قصيدة «العودة» بصورة «البعث المقيم» في قصيدة الخروج.

(٤) الدَّائرة

ويقول فان جينيب في كتابه عن طقوس الانتقال المشار إليه آنفًا؛ إن يونج كان يؤمن بتلاقي الأضداد، معبِّرًا عن الفكرة بالعبارة التي قد نجد اختلافًا في تفسيرها وهي les extrêmes se touchent فقد ترجمها بعضهم بتلاقي الأطراف، وربما كان هذا أقرب للمعنى المراد؛ فالموت نهايةٌ تعني بدايةً أخرى، والميلاد بدايةٌ تتضمن حتمًا نهايةً، ويختلف يونج مع فرويد الذي كان يشير إلى نزعة الموت أو غريزة الموت؛ إذ كان يونج يؤمن بأن تلاقي الأطراف المشار إليه يمثل حلقة أو دائرة يرمز لها نمطٌ فطريٌّ أو صورةٌ أزليةٌ للثعبان الذي يضع ذيله في فمه كأنه يأكله، واسمه الشائع uroboros وأصل الاسم ouroboros [من اليونانية oura؛ أي الذيل، والفعل boraein؛ أي يأكل] وكان وجود الذيل في الفم حسبما صوَّره القدماء دليلًا على اكتمال حلقة أو دائرة أو الكمال:



الثعبان الذي يأكل ذيله كما رسمه مارشيانوس في القرن ١١.

ويقول فان جينيب إن مارشيانوس Marcianus وصفه بأنه «رمز عمل لا أوَّل له ولا آخر» c'est le symbole de l'Œvre qui n'a ni commencement ni fin وكان يونج يرى في هذا الرمز الحلقة التي تجعل «الأنا» أثناء محاولة الخروج من الذات (وهو هنا جسم الثعبان) تعود إلى الذات؛ بمعنى أن الوعي قد يحاول التحرُّر من اللاوعي ولكنه يعود إليه فيتسبب فيما يسميه يونج بالمركَّب أو المركبات complexes. وكان يونج يستخدم في وصفها أيضًا كلمة الكوكبة constellation التي تشير إلى اجتماع أنماطٍ فطريةٍ في اللاوعي بعد أن عجزت عن الخروج إلى الوعي، وهو ما كان فرويد ينسبه إلى الكبت، ولم يعارضه يونج في هذا بل وجد له تفاسير أسطوريةً تعتمد على «صور أزلية» يولد بها المرء، مثل صورة الثعبان.

ويقول يونج في تحليله لأحد أحلام مرضاه إن المريض كان قد رأى في منامه ثعبانًا يلدغ عقبه؛ ومن ثمَّ — إلى جانب سائر الأعراض الأخرى وعللها المحتملة — فإن صورة الثعبان الذي يلدغ عقب حواء (في السطر ١٥ من سفر التكوين: «وأثير عداوةً دائمةً بينك وبين المرأة، وكذلك بين نسليكما. هو يسحق رأسك وأنت تلدغين عقبه» في الكتاب المقدس)؛ قد رسبت فيما نسيه من أقوال، في أعمق طبقة من طبقات اللاوعي، وهي طبقة النسيان cryptomnesia. ويضيف يونج أنها هي التي يعنيها باللاوعي الجمعي؛ قائلًا إنها تختلف عن «اللاوعي السطحي أو النسبي أو الشخصي» (ذكريات وأحلام وتأملات، ص٣٤). وبعد أن يقدم الآية المذكورة من الكتاب المقدس، يقول يونج: «إنها صدى لترنيمةٍ مصريةٍ أقدم كثيرًا، وكانت تلقى أو تنشد للعلاج من لدغة الثعبان»، وهي تقول:

الرَّجْفَةُ فِي فَمِ هذَا الرَّبِّ الطَّاعِنِ فِي السِّنِّ
أَلْقَتْ فَوْقَ الأَرْضِ رُوَالَا
يَسَّاقَطُ فِي التُّرْبَةِ مِنْ وَهَنِ
وهُنَا عَجَنَتْ إِيزِيسُ بِأَيْدِيهَا
بَعْضَ تُرَابِ الأَرْضِ بما سَالَا
صَانِعَةً رُمْحًا كَالحَيَّةِ مُخْتَالَا
لَمْ تَضَعِ الحَيَّةَ حَوْلَ مُحَيَّاهَا
بَلْ أَلْقَتْهَا مُتَكَوِّرَةً فِي الدَّرْب
إِذْ يَسْلُكُهُ فِي العَادَةِ أَكْبَرُ رَبٍّ

في أيِّ مَكَانٍ يُضْمِرُ في المملكتيْن الحُبّْ
وخَطَا الرَّبُّ الجَبَّارُ بكلِّ بَهَاءْ
وَسْطَ الأَرْبَابِ الخَادِمَةِ لِفرْعَوْنَ بكلِّ الأَنْحَاءْ
لكنْ أَثْنَاءَ السَّيْرِ كَعَادتِهِ اليَوْمِيَّةْ
لَدَغَتْهُ أَنْيَابُ الحَيَّةْ
فاضْطَكَّتْ أَعْظُمُ فَكَّيْهِ
وارْتَعَدتْ أَطْرَافُ الجِسْمِ جَمِيعًا
إذْ يَغْزُو السُّمُّ البَدَنَ سَرِيعًا
كالنِّيلِ الغَازِي لأَرَاضِيهِ المِصْرِيَّةْ.

(المرجع نفسه، ص٣٢–٣٣)
[من كتاب أدولف إرمان الحياة في مصر القديمة، ترجمة هـ. م. تيرار H. M. Tirar لندن ١٨٩٤م، ص٢٦٥–٢٦٧، بتصرف].

ويضيف يونج أن ظهور الأفاعي في الأحلام ليس مقصورًا على من رأوها رأي العين، بل إن سكان المدن الذين لا يعرفون شيئًا عنها تعتادهم هذه الأحلام. ويوحي كلامه بأنه يعتبرها موتيفة مولَّدةً عن نمطٍ فطريٍّ معينٍ، ولكن الذي يهمني في هذا السياق هو أهمية الكيان الدائريِّ للأوروبوروس Uroborus؛ أي صورة الدائرة التي ذكرت من قبل أنها صورة الكمال؛ لأنها صورة الاستمرار؛ والذات — كما يقول يونج — تعبِّر عن وجودها تلقائيًّا بأشكالٍ دائريةٍ ورباعيةٍ، وهذا تعبيرٌ أزليٌّ فيما يبدو؛ لأن الشكل الرباعيَّ يتكون من ثنائيتين متقابلتين، ويمكن أن يمثِّلا كفَّتي ميزانٍ متعادلتين، وقد سبق أن ذكرت رباعية عناصر الطبيعة (التراب والهواء والنار والماء) التي قال بها إمبوديكليس، الفيلسوف اليوناني، مؤكِّدًا أن نمطين فطريين عظيمين؛ هما الحب والصراع يمزجانها أو يفصلان بينها، ونحن نعرف من تراث القرون الوسطى تركة هيبوقراط الذي ذكر أخلاط البدن الأربعة (الدم والبلغم والصفراء السوداء والصفراء الفاقعة) التي أشار إليها ابن المقفع في مقدمة «كليلة ودمنة»، كما ورثت الحقبة القَرَوَسْطِيَّةُ تقسيم صفات العناصر الطبيعية إلى الحارِّ والبارد والجافِّ والرطب. ولعلنا نذكر قول جالينوس الذي عاش في القرن الثاني للميلاد عن علاقة عناصر الطبيعة بأخلاط البدن، ولم يتوقف هذا التقسيم الرباعيُّ عبر العصور؛ إذ نذكر منها في الجغرافيا الجهات الأربع، والرياح

الأربعة، وأبراج النجوم المقسمة إلى أربعة أقسامٍ بكل منها ثلاثة، ويضيف شرَّاح الكتاب المقدس رباعياتٍ أخرى، مثل الأناجيل الأربعة، وأنهار الفردوس الأربعة، وأجيال البشر الأربعة (آدم إلى نوح، ونوح إلى إبراهيم، وإبراهيم إلى موسى، وموسى إلى عيسى)، والفكرة القائلة بأن عصور الإنسان أربعةٌ — مجرد امتدادٍ للفكرة القديمة عن الكون، ودارسو الأدب الإنجليزي يعرفون كتاب عصور الشعر الأربعة (١٨٢٠م) الذي وضعه توماس لف بيكوك Peacock ورد عليه شلي بكُتيِّبه: «دفاع عن الشعر» (كُتب عام ١٨٢١م ونشر بعد وفاته؛ أي في عام ١٨٤٠م).

كنت أشرت في الفصل الأول إشارةً عابرةً إلى اهتمام يونج برمزَي الدائرة والمربع، في القسم الخاص بالذات والعالم، أو العلاقة بين بناء الذات الداخلي وبناء العالم الخارجي، وكيف كان يهتمُّ بشكل المندلة عند الشعوب البدائية التي توحي بالنظام والحركة، وتوحي بالزمن السرمد؛ أي الخلود قبل أن أنتقل في الفصل الثاني إلى اللاوعي، ثم إلى صورة النفس في الفصل الثالث، ثم إلى مراحل الحياة في هذا الفصل (الرابع) الذي أستعين فيه بالشعر لإيضاح ما يعنيه يونج بالتطور أو المسير نحو النضج الذي يتمثل في استقلال الذات عن الأنا، والحفاظ على العلاقة بينهما أو محور الاتصال، كما يسميه إدينجر؛ أي التواصل بين الذات [الشاملة للوعي واللاوعي] وبين الأنا التي تمثل الوعي وحده، وهو التواصل الذي يبين اتصال أطراف حركة النفس في دائرةٍ يمثِّلها الثعبان الذي يأكل ذيله، وكيف أن الدائرة التي يمثلها تعيدنا إلى الشكل الرباعي الذي تنتمي إليه داخليًّا وخارجيًّا، واقتبست حديثه عن تشبيه حياة الإنسان بدورة الشمس الظاهرية حول الأرض، وكيف يقسم هذه الدائرة إلى أربعة أقسام وفق ما نعهده في المندلة، ولكن يونج لم يبتدع «التقسيم الرباعيَّ» بل اهتدى إليه بالصورة التي وضعها ذوو النفوس الحساسة أو الأرواح الشفافة في الشرق والغرب؛ إذ تورد الباحثة إليزابيث سيرز Sears في كتابها: «عصور الإنسان: تفسيرات قروسطية لدورة الحياة» (١٩٨٦م) مقتطفات من كتاب وضعه ألان دي ليل Alain de Lille عنوانه: De Planctu Naturae؛ أي شكوى الطبيعة، عام ١١٦٠م (تقريبًا) يجعل الطبيعة تتحدث فيه بلسانها قائلة:

> عندما يبزغ فجر الإنسان، يبدأ الصباح المبكر لربيع الإنسان، وعندما يكمل أشواطًا أطول في مسار حياته يصل إلى وقت الهاجرة في صيف شبابه، وعندما تمتدُّ حياته حتى يكتمل له ما يمكن أن نسميه الساعة التاسعة من عمره، يبدأ الإنسان فترة رجولته في الخريف، وعندما يهبط نهاره في الغرب، وتتنذر

> الشيخوخة بمقدم مساء الحياة، يأتي برد الشتاء فيرغم رأس الرجل على أن يصبح أبيض؛ إذ يكسوه صقيع الشيخوخة الناصع، وفي هذه الحالات [الأربع] جميعًا تتجلى آثار سلطاني إلى درجة تعجز الألفاظ عن التعبير عنها.
>
> (سيرز، ١٩٨٦م، ص٣٧)

وكان يونج يتفق مع أصحاب الرؤى الذين قرأ أعمالهم في التراث الإنساني، وهم الذين كانوا يؤكدون استقلال الوعي (الأنا عند يونج) عن الوعي واللاوعي معًا (الذات عند يونج) فإذا كانت الطبيعة هي التي تشكل اللاوعي الجمعي؛ ومن ثمَّ تشكِّل الذات؛ فإن النفس psyche تتمتع باحتوائها الأنا الواعية المتصلة بمحورها مع الذات؛ فهي الوعي الذي ترى الطبيعة (بقوانينها الخالدة) صورتها فيه. وهكذا فإن الوعي لا غنى عنه في محاولتنا إدراك المعنى وتقدير القيمة، وهو (بفضل الأنا) يتمتع بالاستقلال وحرية الإرادة؛ فهو يساعدنا على فهم الطبيعة بموضوعية بل ومواجهة أوامرها مواجهة مستقلة؛ إذ يقول يونج:

> لو كان الإنسان مجرد مخلوقٍ أتى إلى الوجود نتيجة شيءٍ لا واعٍ سلفًا، فلن تكون له حريةٌ ولن يكون للوعي معنى ... فإذا تصورنا وجود وعيٍ سابقٍ بصورةٍ مطلقةٍ و«أنا» تابعةٌ له تبعيةً كاملةً؛ فإن ذلك يصبح هزلية، ما دام كلُّ شيءٍ يمكن أن يسير ويتحقق بل وربما بصورةٍ أفضل عن طريق اللاوعي. إنه لا يكون لوجود وعي الأنا معنًى إلا إذا كانت حرَّةً ومستقلَّةً.
>
> (يونج، المجلد الحادي عشر، الفقرة ٣٩١)

الفصل الخامس

من الطُّفولة إلى منتصف العمر

(١) الأمُّ والطِّفل

ذكرت في الفقرة الخامسة من الفصل السابق التقسيم الذي وضعه هـ. ف. هارلو وم. ك. هارلو لمراحل حياة الثدييات العليا، ومن بينها الإنسان، وأطلقا عليها النظم العاطفية الخمسة التي يتميز بعضها عن بعض، وقلت إنها تتفق مع المراحل التي يشير إليها يونج في المجلد الثامن، وعنوانه: «بناء النفس وديناميالتها»، وسوف أعرض في هذا الفصل أهمَّ الأفكار التي وضعها يونج أو بلورها وما وضع في وصفها وتحديد ملامحها من مصطلحاتٍ اشتهرت وشاعت، مقتصرًا على ما له صلة بالأدب أو ما يتناوله الأدباء، ملتزمين أو غير ملتزمين بمعاني هذه المصطلحات لدى العلماء. فالشاعر وليم وردزورث Wordsworth مثلًا يخصص أحد أقسام سيرته الذاتية الشعرية، قصيدة المقدمة (١٨٠٥م ثم ١٨٥٠م)، للحديث عن علاقة الرضيع بأمه، قائلًا إنها العلاقة التي تشكل التعاطف الأوَّلي primal sympathy في حياة الإنسان، وهو ما نشير إليه اليوم بمصطلح العلاقة الأولية primal relationship مسهبًا في وصف «التفاعل» بين ما فطر عليه الوليد وما فطرت عليه الأمُّ، معارضًا ما ذهب إليه السلوكيون من أن الطفل يولد ونفسه/عقله «صفحة بيضاء»، وهو ما أنكره يونج بعد أكثر من مائة عام، وهذا الشاعر نفسه هو صاحب المقولة الشهيرة «الطفل والد الرجل» التي يعني بها أن السمات الأساسية للشخصية تتكون في الطفولة المبكرة، وهو يحددها أحيانًا بالسنوات الخمس الأولى (مثل بعض العلماء المحدثين) وأحيانًا بفترةٍ أقل أو أكثر قليلًا. والمعروف أن الطفل في السنوات الخمس الأولى، يكتسب اللغة ويكتسب القدرة الحركية والعلاقة

مع من حوله وما في دنياه المحدودة، ويؤكد يونج أن نظم الأنماط الفطرية تتجلى في هذه الفترة في أنشطة اللعب، واستكشاف محيط الطفل، والتمييز بين الأقارب والأغراب، وبدايات تكوين القناع والطفل، حسبما وُصفا آنفًا، والتمييز أيضًا بين الأنيما والأنيموس. ومثلما يتحدث يونج عن طاقة الطفل من حيث الأنماط الفطرية التي تربطه بأمه، كان وردزورث يؤكد وجود «روح الشعر الأولى» عند الرضيع:

مُبَارَكٌ يا أيُّها الطِّفْلُ الرَّضِيعْ! (إذْ أَنْتَوي أنْ
أَحْدِسَ البِدَايَةَ التي تُمَثِّلُ انْطِلَاقَ رِحْلَةِ الحَيَاةِ
فَوْقَ أَرْضِنَا وَوَفْقَ طاقتي) مُبَارَكٌ ذاكَ الرَّضِيعُ
وَهْوَ يَرْتَوِي مِنْ ثَدْيِ أُمِّهِ وفي أَحْضَانِهَا،
تَهُزُّهُ حتَّى يَنَامَ فَوْقَ صَدْرِها! ويَرْتَوِي ٢٣٥
بِرُوحِهِ مِنَ المَشَاعِرِ التي تَفِيضُ مِنْ عُيُونِ أُمِّهِ!
وهكَذَا فَحَضْرَةُ الحَبِيبِ ذَاكَ وَحْدَهُ
تُشِعُّ نورًا فَوْقَ مُدْرَكَاتِ حِسِّهِ
وإذْ بِهَا تَسْمُو بِهَا في ذلِكَ الخِطَابِ بَيْنَهَا
وبَيْنَ كُلِّ حَاسَّةٍ لَدَيْه. ٢٤٠
ولَيْسَ هذَا الطِّفْلُ مَنْبُوذًا ولَيْسَ حَائِرًا ولَا حَزِينَا
ففي عُرُوقِهِ رَوَابِطُ الطَّبِيعَةِ التي
تَرْبِطُهُ بهذِهِ الحَيَاةِ بارْتِبَاطِ الجَاذِبِيَّةْ
وبارْتِبَاطِ قُوَّةِ البُنُوَّة، هَلْ ثَمَّ زَهْرَةٌ يُشِيرُ في
ضَعْفٍ إلَيْهَا عَاجِزًا عَنِ اقْتِطَافِهَا ٢٤٥
إلَّا وقد تَحَمَّلَتْ فَيْضًا مِنَ الحُبِّ الذي
يَفِيضُ مِنْ أَصْفَى يَنَابيعِ الرِّيَاضِ كي
يَزِيدَهَا حُسْنًا علَى حُسْنٍ بهذا الحُب؟
وهذِهِ ظِلَالُ إشْفَاقٍ تَسَاقَطَتْ
مِنْ رِقَّةٍ لَدَيْهِ بَاطِنَةْ ٢٥٠
علَى القَبيحِ حَوْلَهُ مِنْ كُلِّ عُنْفٍ أو ضَرَرْ.
ما أَعْظَمَ الحَيَاةَ في جَوَانِحِ الطِّفْلِ الرَّضِيعْ

فِي ضَعْفِهِ وعَجْزِهِ!
لأنَّه نَزَيِلُ كَوْنٍ نَابِضِ الحَيَاةِ حَوْلَهُ
سُلْطَانُهُ الفطريُّ مِنْحَةٌ مِنَ الشُّعورِ عِنْدَهُ ٢٥٥
وكُلَّما نَمَتْ حَوَاسُّهُ يَزِيدُ ذلِكَ السُّلْطَانْ
كأنَّهُ خَلِيفَةُ الرُّوحِ العَظِيمِ الوَاحِدِ الأَحَدْ
ما دَامَ خَلَّاقًا ويَلْقَى مِثْلَمَا يَخْلُقْ
وعاملًا وحَسْبُ فِي تَحَالُفٍ مع الذي يَرَاهْ
وهذِهِ بالحَقِّ رُوحُ شِعْرِنَا الأَوُلَى التي ٢٦٠
بعْدَ الخُضُوعِ للتَّنْمِيطِ عِنْدَمَا تَأْتي بهِ السُّنُونْ
يُصِيبُها الذُّبُولُ أو يُصيبُها انْطِمَاسٌ عِنْدَ مُعْظَمِ البَشَرْ
لكنَّهَا تَظَلُّ عِنْدَ بَعْضِهِمْ
رَغْمَ اخْتِلَافِ الحَالِ فِي النُّمُوِّ والتَّدَهْوُرْ
بَارِزَةً حَتَّى يَجِيءَ المَوْتْ. ٢٦٥

(وردزورث: المقدمة ١٨٥٠م، الكتاب الثاني ٢٣١–٢٦٥)

لا شك أن بعض القراء سوف يقولون هذا شاعر وينبغي ألا نطالبه بدقة التعبير التي يتسم بها التعبير العلمي، وهذا صحيح إلى حدٍّ ما، ولكنه على الرغم من اللغة المجازية التي تميِّز الشعر إلى جانب إيقاع النظم — كلامٌ يتسم بدقةٍ غريبةٍ؛ فهو ينكر أقوال دعاة المذهب السلوكيِّ الذين يرجعون ارتباط الرضيع بأمِّه إلى كونها مصدر الغذاء؛ إذ يطلق على دعواهم نظرية «حب صوان الطعام»، لكنَّ الشاعر هنا يقرن الرضاعة («يرتوي من ثدي أمِّه») بالحب («ويرتوي بروحه من المشاعر التي تفيض من عيون أمِّه») (٢٣٤–٢٣٦) وبهذا يفسر ذلك الارتباط attachment وفق نظرية الارتباط نفسها التي وضعها جون بولبي Bowlby (١٩٠٧–١٩٩٠م) في دراسته التي اعتمدتها منظمة الصحة العالمية، والتي يقول فيها (وهي مقالة منشورة عام ١٩٥٨م) إن الأطفال «يأتون إلى الدنيا مبرمجين بيولوجيًّا للارتباط مع الآخرين»، والمعروف أن بولبي كان متأثرًا بنظرية الإيثولوجيا العامة، خصوصًا نظرية لورنز (١٩٣٥م) المشار إليه آنفًا. وقد شاعت الإشارة إلى هذه النظرية باسم «نظرية بولبي للحرمان من الأمِّ»،

ومعناها واضح؛ وهو أن موقف الأمِّ من الطفل يحدد موقف الطفل من الدنيا والناس في المستقبل، إمَّا إيجابيًّا أو سلبيًّا، ويؤكد يونج أنها علاقة متبادلة؛ لأن موقف كلٍّ منهما يفعِّل النمط الفطريَّ في الآخر، وهو ما كان فرويد يقول به، واصفًا العلاقة أنها «فريدة ولا مثيل لها ... بل النموذج الأوَّلي لجميع علاقات الحب الأخرى، حتى بين الجنسين»، وكان يونج يقول: إن هذه «أعمق وأقوى علاقة نعرفها» مؤكِّدًا أصلها البيولوجي، واصفًا إياها بأنها «الخبرة المطلقة للنوع البشري، وهي حقيقة حيوية لا لبس فيها ولا غموض مثل العلاقة فيما بين الجنسين» (يونج، المجلد الثامن، الفقرة ٧٢٣).

ونحن نلاحظ في تلك النظرة الشعرية إيمان الشاعر المبنيَّ على الحدس وحسب بأن الطفل يتمتع بطاقةٍ فطرية على التواصل (وهو ما يسميه بولبي الارتباط) وأن تلك الطاقة غير مكتسبةٍ بل إن الحياة النمطية التي تُفرض على المرء فرضًا في المجتمع — تعود بالضرر عند معظم الناس على هذه الطاقة، إلا الذين يشعرون بها ويحرصون على تنميتها، وهي نظرةٌ حاول تفسيرها في قصيدة أخرى بفكرة أفلاطونية يشير إليها في هامش ديوانه، وهي التي تقول بأن الروح الخالدة تأتي إلى العالم بالمثال الذي ما تفتأ الحياة على الأرض تصرفه عنه بل وتقوِّضه؛ ففي سيرته الذاتية نفسها (المقدمة) يقول في الكتاب الثالث:

رَبَّ السَّمَاءْ! ما أَعْظَمَ الجَبَرُوتَ في هذي النُّفُوسْ
والطَّاقَةَ العَصْمَاءَ في دَاخِلِهَا!
إنْ كانَ قَيْدُ الأَرْضِ لمْ يُحْكِمْ عَلَيْهَا قَبْضَتَهْ
ولمْ تَكُنْ هذي الحَيَاةُ غَيْرَ حَقْلٍ بِكْر
قد بُذِرَتْ في أَرْضِهِ النُّفُوسْ.

(وردزورث، المقدمة، ١٨٥٠م، الكتاب الثالث، ١٧٧–١٨٠)

وفي القصيدة «الأخرى» التي اشتهرت باسم «خاطرات الخلود» يقول الشاعر:

إنَّ السَّمَاءَ قَرِيبَةٌ مِنَّا نَرَاهَا حَوْلَنَا
ونَحْنُ أَطْفَالٌ صِغَارْ
وكُلَّمَا شَبَّ الصَّبي
بَدَأَتْ ظِلَالُ السِّجْنِ تُحْكِمُ حَوْلَهُ طَوْقَ الحِصَارْ

لكنَّهُ قدْ يَشْهَدُ الأَنْوَارْ
وحَيْثُما انْسَابَتْ رأى فِيهَا الفَرَحْ!

(وردزورث، «خاطرات الخلود»، ٦٦–٧١)

ومن الطريف أن الشاعر الذي نشأ يتيما محرومًا من حنان الوالدين، يبالغ في تصوير دور الأمِّ في التنشئة إلى الحدِّ الذي لا يذكر فيه الأبَ إلا عندما يروي في سيرته الذاتية يوم أن فقد أباه، وأمَّا الطبيعة فهي الأمُّ والمرضعة والمربية، وحتى حين يقول: إن الأرض تنهض بدور الأمِّ التي تقدم للطفل ما يلهيه عن «المجد» الذي جاء منه إلى الدنيا، فإنه ينسب إليها بعض فكر الأم وحنان المرضعة. ولا شك أن ذلك يؤكد تركيز فرويد ويونج على العلاقة الخاصة بين الطفل وأمِّه، ولكن يونج لا يتجاهل النمط الفطريَّ للأب؛ فهو يضعه في الكفَّة الأخرى حتى يتوازن مع النمط الفطريِّ للأم، وهو ما تناوله علماء النفس المحدثون تفصيلًا.

(٢) بين الأمِّ والأب

ومن أهمِّ من أسهم في تحديد طبيعة العلاقة مع الأمِّ — عالم النفس «الألماني الأمريكي» إريك إريكسون Erikson (١٩٠٢–١٩٩٤م) الذي تخصص في دراسة التطور النفسي منذ الطفولة، وقد اشتهر لدينا لأنه الذي ابتكر عبارة «أزمة الهوية» identity crisis التي كثيرًا ما نصادفها في دراساتنا النقدية، خصوصًا في دراسات «ما بعد الاستعمار»، كما اشتهر كتابه: «الطفولة والمجتمع» (١٩٥٠م) بسبب تحليله للعلاقة بين الأمِّ والطفل باعتبارها مصدرًا لما يسميه «الثقة الأساسية» basic trust ويعني بهذا المصطلح أن الأمَّ «التي تمثل له الدنيا والناس» (ص٥) — يمكن الثقة بها، ويقول إريكسون إن ذلك يجعل الطفل مطمئنًّا في علاقته بمن حوله وما حوله، وهذا يختلف عما يوحي به الأب للطفل في مرحلة لاحقة، فكما يقول يونج: يمثل الوالد القطب المقابل أو النمط الفطريَّ المقابل للنمط الفطريِّ للأم؛ فهو رمز للسلطة في المنزل، ويظهر في الأحلام وفي الأساطير وفي الأدب في صورة الحاكم أو الملك أو رئيس القبيلة، ويقول يونج: إن لحظة اشتباك الطفل بالأم تخلق رمز الحب Eros، ولحظة اشتباك الطفل مع الأب تخلق رمز السلطة، وهو يستخدم في الإشارة إليها الكلمة اليونانية logos التي يعني بها الحكمة والعقل، وغالبًا ما يشير إليها بتعبير مبدأ التعقل the logos principle.

يقول يونج:

> النمط الفطريُّ للأمِّ هو أول نمط فطري مباشر يدركه الطفل، ولكنه عندما يزداد وعيًا وتتطور نظرته يصبح قادرًا على رؤية الوالد أيضًا، وتؤدي هذه الرؤية إلى تفعيل نمطٍ فطريٍّ آخر تتعارض طبيعته من عدة زوايا مع النمط الفطريِّ للأمِّ. ومثلما يتفق النمط الفطريُّ للأمِّ مع المفهوم الصينيِّ للين Yin يتفق النمط الفطريُّ للأب مع المفهوم الصينيِّ لليانج Yang، الذي يتحكم في علاقتنا بالإنسان وبالقانون وبالدولة، وكذلك بالعقل وبالروح وبدينامية الطبيعة. (يونج، المجلد العاشر، الفقرة ٦٥)

وأتصور أن القارئ سوف تساوره بعض الشكوك في التقسيم التقليدي الذي يستشهد فيه يونج بالفكر الصيني ويستشهد فيه غيره بأفكار قبائل الهنود الحمر وأفريقيا، استشفافًا لما يسمَّى الطبيعة، وللقارئ — ولنا — كلُّ الحقِّ في هذه الشكوك بسبب التحولات الاجتماعية التي عدَّلت إلى حدٍّ كبيرٍ من تصوُّر الأدوار التي يخصصها يونج للأمِّ وللأب؛ فالتفرقة القديمة المطلقة لم تعد قائمةً في كلِّ مكانٍ في هذه الأيام، بغضِّ النظر عن أية أحكامٍ قيِّمةٍ على ما استجدَّ من تطوراتٍ.

وإلى جانب علاقة الطفل بالأمِّ يرصد يونج قدرة الطفل على اكتساب اللغة، ويرى أنها قدرة فطرية، ويستشهد الشُّرَّاح بالأبحاث الحديثة في علم اللغة (نعوم تشومسكي وأ. هـ. لينبرج Lenneberg) التي تقول: إن الطفل يولد مزودًا في المخ بجهاز اكتساب اللغة، وتضيف أن هذا الجهاز يعمل بأفضل طاقةٍ في الفترة ما بين ثمانية عشر شهرًا وثمانيةٍ وعشرين، وأن ذلك لا يختلف باختلاف اللغات أو الثقافات. ويختلف دارسو قضية اكتساب اللغة في تحديد سنِّ النشاط الأقصى لاكتساب اللغة، مثلما يختلفون حول ما يسميه يونج: وجود قانونٍ أخلاقيٍّ فطريٍّ في نفس كل طفل، وأظن أنني قد عرضت لهذه القضية بصورةٍ غير مباشرةٍ حين ناقشت مصطلح الظلِّ عند يونج.

(٣) فكرة البطولة والرُّموز

أودُّ أن أشير إلى أن التفسير الرمزي لحقائق الوجود وما يعتبره يونج «حقائق» اللاوعي في الأحلام لا يزيد على كونه محاولةً للربط بين الواقع الماديِّ والواقع الروحيِّ، فهو يتبع (ولو لم يشر إلى ذلك) منهج إرنست كاسيرر Cassirer في كتابه: «فلسفة الأشكال الرمزية»

(١٩٢٣–١٩٢٩م) وخصوصًا في الجزء الثاني الخاص بالأساطير ورموزها، والمعروف أن كاسيرر كان من أتباع الفكر الكانطي الجديد، وهو الذي يؤمن بوجود أشكالٍ فطريةٍ a priori في الذهن للفكر والمنطق البشريِّ بصفة عامة، ونلمح عند يونج هذا المنهج عند تحليله لفكرة البطولة، كما نلمح إيماءً إلى كتاب أصدره العلامة جيمز فريزر Frazer [مؤلف «الغصن الذهبى» The Golden Bough المنشور أصلًا عام ١٨٩٠م]، وكان عنوانه «عبادة الطبيعة» (١٩٢٦م) ويتحدث فيه عما يسمَّى الفصل بين أبوَي العالم في الأساطير باعتباره رمزًا لمولد الوعي عند الإنسان، وحاجته إلى تجسيد ذلك في صور للبطل الخارق أو الإله؛ إذ يقول فريزر:

> كان الإنسان البدائي يؤمن بفطرته أن السماء والأرض كانتا ملتصقتين أصلًا، فإمَّا كانت السماء منبسطةً على الأرض انبساطًا كاملًا، وإمَّا أنها كانت ترتفع عنها بمسافةٍ ضئيلة لا تسمح للبشر بالسير مرفوعي القامة فوقها، وحيثما يسود هذا الإيمان، كان رفع السماء إلى مكانها العالي فوق الأرض يُنسب في حالات كثيرة إلى جبروت إله أو بطل خارق؛ أي إنه هو الذي رفع السماء إلى مكانها الحاليِّ الذي ظلت فيه إلى اليوم (فريزر، ١٩٢٦م، ص٥٥).

والذي يقوله فريزر باعتباره إيمانًا فطريًّا يشير إليه المولى عز وجل في كتابه الكريم قائلًا: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (الأنبياء: ٣٠) ولكن يونج يؤوِّل ذلك «الفتق» تأويلًا رمزيًّا للدلالة على الفصل في الأساطير (التي يراها مجمع تأملاتٍ فطريةٍ بالغة الثراء) بين أبوَي العالم، وهما السماء التي تُعتبر الأب والأرض التي تُعتبر الأمَّ؛ ومن ثم للدلالة على انفصال الأنا والشخصية عن الأب والأم، وانفصال الأب نفسه عن الأمِّ في مرحلة تطور الصبي من مرحلة الطفولة إلى سن الرشد، ولما كان هذا الانفصال بطبيعته عملًا بطوليًّا أو مستلهمًا من البارئ جلَّ وعلا؛ فإن يونج يراه انفصالًا روحيًّا له ظواهره النفسية والمادية. ولمن يريد الاستزادة في هذا الباب أن يرجع إلى كتاب أستاذنا الدكتور شكري عيَّاد: «البطل في الأدب والأساطير»؛ حيث يؤصِّل نشأة فكرة البطولة نفسيًّا واجتماعيًّا.

أمَّا رمزية انفصال الأنا (والشخصية) عن الوالدين فواضحةٌ، وأمَّا رمزية انفصال الأب عن الأمِّ في نظر الطفل في مرحلة النمو فترجع إلى اعتبار الإنسان نفسه أقرب إلى الرَّحم الذي خرج منه ويرتبط به برباط الحبِّ (ما دام رمز الأم رب الحب Eros) إلى جانب «خضوعه» لنظام الكون الذي يمثله «عقل» الأب وسلطته، وهذا الانفصال يحفز

الطفل على استكشاف عالمه ما بين العاطفة والعقل، فيُدير «حوارًا» مستقلًّا مع المحيط الذي يعيش فيه، وبذلك — حسبما يقول يونج — يوقظ الوعي الجمعيَّ في أعماقه؛ إذ يبدأ الطفل بتصوُّر أن الأمَّ تمثِّل العالم مهتديًا بقوة الحب الذي يربطه بها، كما يقول الشاعر وردزورث، ثم ينفصل الطرفان في وعيه، مدركًا اختلاف العالم ومعتمدًا على القاعدة الموثوق بها أو «الثقة الأساسية» وفق تعبير إريكسون، وهي حبُّ الأمِّ.

وانطلاقًا من «القاعدة الموثوق بها»، تبدأ مرحلة استخدام الرموز، وفقًا لما انتهت إليه أبحاث المحدثين والمفسرين لمذهب يونج، ومن أهمهم د. و. وينيكوت Winnicott (١٨٩٦–١٩٧١م) الذي كان أصلًا متخصصًا في طب الأطفال، ثمَّ اتجه إلى علم النفس (والتحليل النفسي) وكان من بين من وضعوا ما يسمَّى بنظرية «العلاقات الموضوعية» object relations theory وهو يرصد جذورها في قدرة الطفل على أن يستخدم رمزًا لوالدته مثلًا، وهذه القدرة التي حظيت باهتمامٍ كبيرٍ فيما بعد (أي بعد إصدار وينيكوت كتابه: «عملية النضج والبيئة الميسرة لها» عام ١٩٧٧م) — كانت من الأسس التي أقام عليها علماء اللغة واكتساب المعرفة وتشكيلها ما يسمَّى بالنظام الرمزيِّ، وكانت في الواقع تطويرًا تجريبيًّا قائمًا على ما يسميه يونج الحياة الرمزية للإنسان.

ومن صور الحياة الرمزية المشهورة عند يونج (من بعد فرويد) الأحلام والظاهرة التي تشترك مع الأحلام في الترميز؛ وهي التمثيل representation بأشكاله في الفنون اللغوية وغير اللغوية وفي اللعب أيضًا. أمَّا في الفنون فالتمثيل يقصد به الرمز لشيءٍ بشيءٍ آخر، وكانت الصورة القديمة (الأرسطية) له تقوم على المحاكاة mimesis ولكن نشأة الفنِّ الحديث في آخر القرن التاسع عشر، وازدهاره في القرن العشرين، نقض هذا المبدأ، فلم يعد الرمز يشترك مع لغة المجاز في ضرورة التشابه من زاويةٍ ما بين الرمز وما يرمز له، وكان هذا من المبادئ التي أكدتها مدرسة النقد الجديد، ويشرحها رينيه ويليك وأوستن وارين Wellek and Warren في كتابهما: «نظرية الأدب» (١٩٤٨م). وأما اللعب فأمر آخر تمامًا؛ إذ يقول يونج: إن اللعب في الطفولة ينشِّط أو يوقظ اللاوعي الكامن ويدرب الطفل على ممارسة ما يقضي به هذا اللاوعي من أنماط السلوك أو نظمها التي تعتبر ذات أهميةٍ حيويةٍ للحياة، ويرصدها الشُّراح بالتركيز على التعاون والصراع، وعلى العلاقة الوثيقة مع الأقران، والحياة الجنسية، والتنازع الجسديِّ، والتحكم في النوازع العدوانية، والصيد، والطقوس، والعلاقات الزوجية وتربية الأطفال والإبداع. ومن المعروف أن الطفولة فترةٌ «تتسم بحيويةٍ فائقةٍ، والقدرة على الابتكار وانطلاق الخيال

إمَّا لاستكمال الواقع وإمَّا للتعويض عن نقائص الحياة اليومية» (ستيفنز ١٩٩٠م، ص٨٧).

ويقول يونج إنه أثناء أزمته النفسية، كان عليه أن يرخي العنان للاوعي عنده، قائلًا: إن استسلامه للاوعي أتى إليه بذكرى لعبه في سن العاشرة أو الحادية عشرة ببناء منازل أو قلاعٍ صغيرةٍ من قطع الآجُرِّ وما إليها، وإنه كان يلهو بها بشغف وحماس، قائلًا إنه كان يستخدم القوارير لتشكيل المداخل والسقوف. وإنه كان يستخدم الأحجار العادية بعد ذلك مستعينًا بالطين أو الملاط. ويضيف قائلًا:

> ظلت هذه المباني تبهرني وقتًا طويلًا. وأدهشني أن هذه الذكرى أتتني مصحوبةً بقدرٍ كبيرٍ من العاطفة. وقلت في نفسي «إذن ما زالت في هذه الأشياء حياةٌ نابضةٌ. والصبيُّ الصغير ما يزال موجودًا وما زالت لديه حياةٌ خلاقةٌ أفتقر إليها الآن. ولكن كيف أستطيع الذهاب إليها؟» إذ إنني — باعتباري راشدًا — بدا من المستحيل لي أن أقطع المسافة التي تفصل حاضري عن عامي الحادي عشر. ومع ذلك فإذا أردت الرجوع إليها فلا مناص من إعادة الاتصال بهذه الفترة وأن أعيد نفسي لحياة الطفل وألعابه الطفولية. كانت تلك اللحظة نقطة تحوُّلٍ في مسار أقداري، ولم أستسلم إلا بعد جهودٍ لا حصر لها في المقاومة، شاعرًا بأنني أسلمت نفسي وحسب …
>
> (يونج: ذكريات وأحلام وتأملات، ص١٧٣–١٧٤)

ويواصل يونج حديثه عن أهمية اللعب الذي كان يمنحه انشغالًا عمليًّا يتيح لمخيلته أن تنطلق كيفما تشاء، وكان يسجل كما يقول (ص١٧٤) كلَّ خيالاته، مبيِّنًا أن تلك الخيالات كانت تمثِّل الرابطة بين الوعي واللاوعي، وبين العالم الخارجي وعالمه الباطن، أو قل إنها ثمرة اللعب بين اللاوعي الجمعيِّ والظروف الحية للفرد. فالمخيلة تتيح للاوعي أن يستمدَّ مادةً خاصةً من تذكُّره للناس والأشياء، ولكن بأسلوبٍ يعبِّر عن المقصد الغائيِّ teleological للذات. فإذا كان فرويد يرى أن التخيلات تعتبر أسلوب نكوصٍ regression عن الواقع؛ فإن يونج يقول إنها الوسيلة الفعَّالة للنمو النفسي، مضيفًا: «إن الحياة غائيةٌ في المقام الأول: إنها الكفاح الباطن الراسخ في سبيل تحقيق غايةٍ ما، وما الكائن الحيُّ إلا جهازٌ system من الأهداف الموجَّهة التي تسعى لتحقيق ذاتها» (يونج: المجلد ٨، الفقرة ٧٩٨).

ويقول يونج: إن التخيلات تظهر في صورتين أساسيتين هما القصص والطقوس، وتتفق عالمة النفس الفرويدية ميلاني كلاين klein مع يونج في كتاب من أوَّل كتبها وهو التحليل النفسي للأطفال (١٩٣٢م) الذي أعيد نشره واقتطاف بعض ما فيه في كتب المنتخبات من أعمالها؛ إذ تقول: إن القوى الرئيسية التي تتحكم في نمو الأطفال هي القصص الباطنة، وتعرِّفها بأنها تشمل الخيالات fantasies والأساطير والحكايات، كما تبين كيف تتحول بعض القصص إلى طقوسٍ، بمعنى أن الطفل قد يحوِّل قصةً خياليةً إلى ما تسميه «ممارسة عملية متكررة قد تفقد صلتها بالقصة الأصلية، وقد تغير اتجاهها إمَّا إلى الجنس الآخر وإمَّا إلى باطن اللاوعي» (مختارات من أعمال كلاين، تحرير جوليت ميتشيل، ١٩٨٧م، ص٦٢).

وعلى الرغم من أن كلاين من أنصار فرويد؛ فهي تتفق في أمورٍ كثيرةٍ مع يونج، والمعروف أنها نمسوية الأصل بريطانية الجنسية (١٨٨٢–١٩٦٠م)؛ أي إنها عاصرت يونج، وكثيرًا ما تقتطف أشهر أقواله؛ فهي تؤكد في كتبها الكثيرة ما يذكره يونج عن اختلاف الجنسين، وهي لا تتوسع في مناقشة القضية، على عكس علماء النفس الآخرين الذين يستندون إلى أدلةٍ تجريبيةٍ، وهي تؤكد ما جاء به يونج عن قوة الأنماط الفطرية التي توجه المؤثرات الثقافية وقد تتحكم فيها، وربما يكون من أشهر هؤلاء الباحثة بياتريس هوايتينج Whiting التي أصدرت في عام ١٩٦٣م كتابًا حررته بعنوان: «ست ثقافات: دراسات في تربية الأطفال»، ويتضمن دراساتٍ لسلوك البنين والبنات في ست ثقافات؛ هي ثقافة الهند، واليابان (أوكيناوا) والفلبين، والمكسيك، وكينيا، وولايات نيوإنجلاند في أمريكا، وقد انتهت المؤلفة إلى وجود أنساقٍ سلوكيةٍ متشابهةٍ تشابهًا أساسيًّا عند البنين وعند البنات، في جميع هذه الثقافات، وانتهت إلى أن البنات كنَّ يملن إلى تقديم الرعاية والارتباط بذويهنَّ والحنان، وأن البنين يتميزون بالنشاط البدني والعدوان.

(٤) الأنماط السيكلوجيَّة

يقتضي المنطق تخصيص فصل كامل للحديث عن الأنماط السيكلوجية، (عنوان كتاب يونج الذي صدر عام ١٩٢١م)، وأهمها النمط الانطوائي للشخصية introversion والنمط الانبساطي extraversion؛ أولًا بسبب شيوع هذا التمييز وقبوله بصفة عامة من جانب المثقفين وكثير من المتخصصين، وثانيًا بسبب صدور الترجمة الإنجليزية الكاملة التي أبدعها بينز Baynes عام ١٩٢٣م (ولديَّ الطبعة الثالثة ١٩٢٦م) بعد تنقيحها تنقيحًا طفيفًا عام ١٩٧١م في سلسلة الأعمال الكاملة ليونج (المجلد السادس) فيما

يقرب من ٧٠٠ صفحةٍ، والمراجع هو العلَّامة هَلْ Hull الذي كتب للنَّصِّ تصديرًا جديدًا. ولا تزيد ملامح التنقيح عن إدراج بعض الهوامش التي تسجل بعض تعليقات النقاد على النَّصِّ في العقود التي انقضت منذ صدور الترجمة الأولى، إلى جانب إضافاتٍ طريفةٍ متفرقةٍ. ولكنني أعتزم هنا أن أقدِّم أهمَّ ما يقوله يونج عن هذين النمطين من أنماط الشخصية في مرحلة الطفولة والانتقال إلى النضج. وأمَّا الفصل الذي يهمُّ دارس الأدب والنقد الأدبي فربما خصصت له مكانًا آخر في دراسةٍ أخرى.

ذكرت أن علاقة الطفل بأمِّه تهبه قاعدةً آمنةً ينطلق منها لاستكشاف العالم الذي حلَّ فيه، ويقول يونج: إن كثيرًا من الآباء والمربيات يذكرون أن بعض الأطفال يتجلى لديهم الميل إلى الانطواء أو الانبساط منذ الميلاد؛ فالأطفال الميَّالون للشخصية المنبسطة أكثر نشاطًا وأكثر انتباهًا وتجاوبًا مع المؤثرات الخارجية، وأكثر ميلًا للابتسام والنطق بالأصوات السابقة للكلام مع أبويهم من إخوتهم وأخواتهم المتَّسِمين بالانطواء. يقول يونج:

> يبدأ الاختلاف بين النمطين في وقتٍ مبكرٍ، بل بالغ التبكير إلى الحدِّ الذي يرغمنا في بعض الحالات على اعتباره فطريًّا. ومن أولى العلامات على الطابع الانبساطي للطفل سرعة تكيُّفه مع البيئة، والانتباه الشديد الذي يوليه للأشياء من حوله وخصوصًا قدرته على التأثير في هذه الأشياء. ولا يكاد يكون لديه أدنى خوفٍ من هذه الأشياء؛ فهو يتحرك بينها بثقةٍ واطمئنانٍ. وردود أفعاله سريعةٌ ولكنَّها غير دقيقةٍ. وهو ينمو ويتطور، فيما يبدو، بسرعةٍ أكبر من سرعة الطفل الانطوائي، ما دام أقل ميلًا للتأمل؛ وعادةً ما يكون أقل خوفًا. وهو لا يحس بوجود حواجز بينه وبين الأشياء؛ ومن ثمَّ فهو يلعب بها بحرية ويتعلم منها. وهو يحب أن يتطرف في تنفيذ مشروعاته، ويعرض نفسه للأخطار. فكلُّ مجهولٍ جذابٌ. (يونج، المجلد ٦، الفقرة ٨٩٦)

ويضيف يونج أن الخوف القائم على نمط فطريٍّ معيَّنٍ من كل غريب — لا يظهر، فيما يبدو، عند الأطفال من ذوي الشخصية الانبساطية؛ إذ يضيف يونج في الفقرة التالية:

> فإذا عكسنا الصورة، وجدنا أن إحدى العلامات المبكرة على الانطوائية في الطفل تتمثل في الميل إلى التأمل والتفكير، والخجل الواضح، بل والخوف من الأشياء المجهولة ... فكل ما هو مجهول ينظر إليه بريبةٍ، وعادةً ما تواجه

> المؤثرات الخارجية بمقاومةٍ عنيفةٍ. فالطفل يريد أن يفعل ما يريده ولن يقبل، مهما تكن الظروف، الخضوع لقاعدةٍ خارجية لا يستطيع أن يفهمها. وعندما يطرح أسئلةً ما، لا يكون دافعه الفضول أو الرغبة في خلق إثارةٍ، ولكن لأنه يريد بعض الأسماء والمعاني والشروح التي تمكِّنه من إسقاط ذاته تجاه الشيء الذي يسأل عنه. (يونج، المجلد ٦، الفقرة ٨٩٧)

ولما كانت إمكانات الانطوائية والانبساطية قائمةً داخل بناء الذات، إلى جانب وظائفها الأربع — وهي التفكير والشعور والحدس والإحساس — فمن المشروع أن نسأل عمَّا عساه يحدد النمط السيكلوجيَّ الخاصَّ الذي يمكن أن يكتسبه أيُّ طفلٍ أثناء النمو، وعند اكتمال النمو. ويبدو أن يونج يحدد ثلاثة عوامل؛ أولها الوراثة: فقد تحدد الصفات الجينية سلفًا اتجاه الشخص إلى الانطواء أو الانبساط وتنمِّي وظيفةً أو وظيفتين من الوظائف الأربع المذكورة، والعامل الثاني: هو نمط الأبوين parental typology بمعنى أن الأبوين المتَّسمين بنمطٍ معينٍ قد يجعلان الطفل يحاكيهما في بعض الحالات أو يناقضهما من خلال التمرد ومحاولة إثبات مقومات شخصيته الخاصة، والعامل الثالث: هو المثابرة التنموية developmental perseveration ومعناها أن الطفل يثابر في اختبار أساليب العمل التي تكفل تنمية شخصيته فيختار ما يرى أنه أفعل وأقرب لتحقيق ذاته آخر الأمر. ويقول يونج: إن العوامل الثلاثة تتوافر معًا وتعمل معًا (ضاربًا أمثلةً من حياته الشخصية مع أبويه) ثم يرجِّح سلطان العامل الثاني؛ بمعنى أن الآباء ليسوا مجرد تجسيدٍ للأنماط الفطرية الأبوية بل إنهم يمكن أن يصبحوا نماذج يعبدها الطفل أو يقدِّسها. وتعريف النموذج المعبود an idolized figure هو النموذج الذي يسقط الطفل عليه إمكاناته التي لم تتحقق بعد، وهكذا يصبح النموذج الذي يتلقى الإسقاط مرآةً يتجلى فيها ما لم يتحقق من إمكاناتٍ، فيراها الطفل ويلتصق بها، وينبغي ألا ننسى أن الإسقاط هنا نشاطٌ من أنشطة اللاوعي، وقد يشار إليه بأنه آليةٌ غير واعيةٍ، ولكنها تنهض بدورٍ رئيسيٍّ في النمو النفسي.

وإذا سار التطوُّر النفسي للطفل وفق المعطيات التي تحددها العوامل المذكورة — فلن تنشأ على الأرجح مشاكل نفسيةٌ تذكر، أمَّا إذا حاول الآباء إرغام الطفل على اتخاذ مسلك يتعارض نفسيًّا مع ما فطر عليه أو اكتسبه، وفق العوامل «الطبيعية» المذكورة، أو إذا اكتشف الطفل أنه يتَّبع نفسيًّا نمطًا آخر يناقض ما تمليه هذه العوامل — فمن المحتمل أن تنشأ مشكلاتٌ نفسيةٌ قد تتخذ صورة العصاب، والأمثلة كثيرة في حياتنا

اليومية، خصوصًا في ظل التحولات الاجتماعية (والتي ترجع في جانب منها إلى التحولات الاقتصادية والسياسية) حيث نجد أن بعض الآباء المنتمين إلى النمط الانبساطي الفكري يحاولون إرغام أبنائهم من المنتمين إلى النمط الانطوائيِّ الحدسيِّ على اتباع مسلكهم، وقد يضطرُّ الأبناء إلى اتِّخاذ ذلك السلوك الظاهر إرضاءً لآبائهم ولكنَّ التضادَّ في النمط قد يؤدى إلى مشكلاتٍ نفسيةٍ أو ما يسمَّى مركَّباتٍ مرَضية pathological complexes من نوع لا يكتشفه إلا المحلل النفسي، وما زلت أذكر بعض الحالات التي شرحها لنا الدكتور مصطفى سويف أثناء تحولاتنا في مصر في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين.

وأختتم هذا الفصل بالإشارة إلى نمطٍ فطريٍّ آخر هو نمط الأسرة، وهو نمطٌ فطريٌّ ثبتت أقدامه على مرِّ القرون، وبغضِّ النظر عن التحوُّلات التي دخلت عليه أخيرًا في الغرب؛ فإن النمط راسخٌ في كل مكان في العالم تقريبًا، ولن يتغير لمجرد أن الظروف الحياتية قد دفعت البعض إلى إدخال تحويراتٍ فيه، ولا أظنُّ أن هذا مكان مناقشتها تفصيلًا.

الفصل السادس

الانتقال إلى النُّضج

(١) التَّحوُّل إلى الضدِّ

من المصطلحات التي كان يونج مغرمًا بها طول عمره مصطلح «التحول إلى الضد» وهو enantiodromia الذي يتكون اشتقاقًا من مقطعين يونانيين هما enantio بمعنى الضدِّ وdromos بمعنى الجاري، وهو يستعيره من هرقليطس Heraclitus الذي كان يعني به أن كل شيءٍ حتمًا منقلبٌ إلى ضدِّه، ولكن يونج يقول: «إنه المبدأ الذي يحكم جميع دورات الحياة الطبيعية من أصغرها إلى أكبرها» (يونج: المجلد ٦، الفقرة ٧٠٨) ويجعله صنوًا لقدرة اللاوعي على معارضة الأنا محدثًا ترجيحًا للعوامل اللاواعية التي تضرُّ بالسلامة النفسية، وهو ما يوحي به قوله «لا يستطيع شخصٌ النجاة من القانون الجهم للتحوُّل إلى الضدِّ إلا من يعرف كيف يفصل نفسه عن اللاوعي» (يونج: المجلد ٧، الفقرة ١١٢). والواقع أن يونج يستخدم هذا المصطلح في سياقاتٍ مختلفةٍ محددةٍ؛ بعضها إكلينيكي، وبعضها رمزيٌّ أو نظريٌّ، ودائمًا ما يؤكد أهميته للثبات المتزن homeostasis؛ إذ إن قيام اللاوعي باختزان أضداد العوامل الواعية يؤدي في الحالات المعتادة إلى التوازن بين الوعي واللاوعي الشخصي والجمعي؛ بمعنى أن اللاوعي يقدم التعويض اللازم عما يفتقده الوعي، ومن ثمَّ فإدراك وجوده ينبِّه الباحث أو المحلل النفسي إلى وجود التعويض باعتباره عاملًا فعَّالًا لدى الأسوياء والمرضى جميعًا.

ويقول بعض الشُّرَّاح إن إيمان يونج بهذا القانون كان يرجع إلى تأمُّل علاقته الشخصية بوالديه، فلقد كان يعاني الحرمان من رباط الأمومة بسبب غياب والدته للعلاج خارج المنزل، ومن إشفاقه على والده بسبب عجز هذا الوالد الذي كان كاهنًا عن التصريح بشكوكه الدينية وإصراره على أداء واجبه الكهنوتي وفق متطلبات الوظيفة

وحسب، ولكن يونج يلخص العلاقة العامة بين الطفل وأبويه بأنها تتضمن الإسقاط والتعويض معًا؛ بمعنى أن الطفل يسقط على أبويه صورًا مثاليةً، ثم يتراجع في فترة المراهقة عنها ناشدًا أن يرسم لنفسه، صورةً مضادَّةً تعبِّر عما يرى أن والديه يفتقران إليه، أما إذا بدأ الوالدان بالعدول عن التأثير «الصحيِّ» في نمو الطفل، فإنه سوف يشعر، كما يقول يونج، بارتباطٍ قلقٍ بهما anxious attachment بحيث يعيش حياةً يشير إليها يونج بعبارة «العيش المؤقت» وهو ما يشار إليه في الدوائر اليونجية باسم الولد السرمدي puer aeternus أو البنت السرمدية puella aeterna وأمَّا الخطر الأكبر الذي يواجه الأولاد هنا فهو عكس ذلك تمامًا؛ أي التحوُّل إلى الضدِّ المشار إليه آنفًا، بحيث تتمثل نجاة الطفل من «ابتلاع» الأبوين له في صورٍ مشهورةٍ يجسِّدها الأدب والأساطير في كلِّ مكانٍ وكلِّ ثقافةٍ. وأكثرها شيوعًا قدرة اليافع على قتل وحشٍ يهدِّد بالتهام الناس، أو بالقضاء على عدوٍ لدودٍ يتربص بهم، وعمومًا في صور البطولة التي يتحدث عنها يونج باستفاضة في كتابه: «رموز التحوُّل» (١٩١١–١٩١٢م) الذي ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٥٢م، والطبعة المتاحة صدرت عام ١٩٦٨م.

ومن أهم من شرح التحوُّلات النفسية في مرحلة المراهقة دونالد وينيكوت الذي سبقت الإشارة إلى كتابه عن «عملية النضج» (١٩٧٧م) الذي يركز على وظائف الوالدين، بل يؤكد أهمية دورهما في «مساعدة» المراهق على تخطي عقبة الارتباط بهما، ويقول في أكثر من موقعٍ في كتابه إن دور الأبوين يمثل البيئة اللازمة للتحوُّل المنشود، مطالبًا إيَّاهما على قدم المساواة بتنفيذ ذلك الالتزام الأساسي، وهو يختلف في موقفه عن موقع عالم الاجتماع الأمريكيِّ طولكون بارسونز Parsons في الكتاب الذي وضعه مع ر. ف. بيلز Bales عام ١٩٥٥م بعنوان: «الأسرة والتكيف الاجتماعي وعملية التفاعل»؛ إذ يولي دورًا أكبر للأب واصفًا إيَّاه بأنه الجسر الذي يعبره الطفل من الأسرة إلى المجتمع الخارجي، وهو يصف دور الأب بأنه أداةٌ فاعلةٌ instrumental في حين أن دور الأم «تعبيري» expressive ما دام مقصورًا على المنزل والأسرة. ومدخل بارسونز الاجتماعي، ما دام عالم اجتماعٍ، يؤكد اختلاف دور الأب، واصفًا إيَّاه بأنه قوة طردٍ من المركز إلى الخارج centrifugal؛ أي قوة دفعٍ للأبناء نحو المجتمع الخارجي على عكس دور الأم الجاذب إلى الداخل centripetal؛ فحبُّ الأمِّ قوةٌ تربط الأبناء بما يعتبر اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، ويوصف بأنه تعبيريٌّ؛ لأنه يعبِّر عن الرابطة الأسرية التي يراها يونج فطريةً، وأمَّا أداة التغيير الأبويِّ فتميل إلى إكساب الابن المهارات التي لا بدَّ له أن يتسلح

بها حتى يواجه حياة النضج، كما يعتبر في الوقت نفسه — في رأي بارسونز — ممثلًا للقيم والأخلاق السائدة في مجتمع الكبار، وهي التي لا بدَّ للأبناء من بنين وبناتٍ أن يستوعبوها حتى يحققوا النجاح في المستقبل. والأب كما ذكرت من قبل رمز السلطة الاجتماعية وينهض بدور حاسم في الأسلوب الذي يستجيب الصغار به للسلطة على امتداد حياتهم، ويضيف بارسونز أن نجاح الأب في هذا الدور يساعد المراهقين على التحرر من التعلُّق بالأم، وعلى اكتساب الاستقلال اللازم للحياة بين الكبار. وهو يصف هذا الدور بأنه تدشينٌ initiatory في المقام الأول، في حين أن الأمَّ تظلُّ تمثل للمراهق القاعدة المأمونة التي ينطلق منها في حياته مع الكبار.

ويتفق بارسونز مع يونج إذن في اعتبار الأمِّ ممثلةً للحبِّ Eros والأب ممثلًا للعقل والحكمة logos. ويخصص يونج فصلًا كاملًا للعلاقة بين الأب والأم باعتبارها علاقةً بين زوجين؛ ففي فصلٍ عنوانه: «الزواج باعتباره علاقة سيكلوجية» (ص٣٢٤–٣٤٥) في المجلد ١٧ وعنوانه: «تطور الشخصية» (وكان قد نشر أولًا عام ١٩٢٥م) — ينتهي إلى أن نجاح العلاقة الزوجية نفسيًّا (أي على المستوى الواعي عند يونج — ص٣٢٤) تعتبر أهمَّ عاملٍ يكفل الانتقال الصالح للأطفال من المراهقة إلى النضج، وهو يشير إشارةً خاصةً إلى أنه «على الرغم من وجود الإمكانية الفطرية لسلوك المرء تجاه الجنس الآخر، ولسلوك الأبوين في ذاته — فإن درجة نجاح أيِّ إنسانٍ في تحقيق هذه الإمكانية في مرحلة الشباب الانتقالية — يتوقف على مدى نجاح الأبوين في التعامل فيما بينهما بقدر نجاحهما في التعامل معنا» (ص٣٤١).

ويتعرض يونج لعاملٍ آخر من عوامل الانتقال إلى مرحلة النضج المشار إليها، وهي المرحلة التي يصفها بأنها «الحرب بين الأجيال» the war of the generations وهو يركز هنا على النمط الفطريِّ للأبوة في اللاوعي، باعتباره العامل الفعال في مراحل نمو الطفل الأولى؛ ومن ثمَّ فهو يبرز من اللاوعي ويظهر في سلوك الأب حتى يبلغ الصغير سنَّ المراهقة الأولى، وكأنما يحسُّ الوالد إحساسًا حدسيًّا بالتغير الذي حدث للصغار؛ يعود ذلك النمط الفطريُّ إلى اللاوعي، ومن ثمَّ تتغير صورة الأب الشخصية؛ إذ تفقد سحر نمطها الفطريِّ، فتتبدَّى للمراهقين نقاط ضعفه البشرية، ويتعرض للحكم عليه، ومهما يكن ما يتمتع به من حبٍّ وتقديرٍ فإن أولاده يرون أنه ينتمي إلى طراز قديم، وأنه فات أوانه بل وربما رأوا أنه يمثِّل عقبةً معينةً. ولا يشترك يونج مع فرويد في اعتبار الأب منافسًا جنسيًّا، بل يرى أن أولاده يرونه حصنًا للنظام البائد، وأما البنات فهنَّ يرينه

عقبةً أمام حريتهنَّ الشخصية (والجنسية). وكلما ازدادت صرامة القانون الذي يضعه، ازداد إحساس الأبناء بضرورة «قلب نظام حكمه» وإحلال نظام جديد مناسب للزمن في محله.

وما زلت أذكر مقولة أستاذ في جامعة لندن (يدعى كيرجنفن) Curgenven كان قد تخرج في جامعة أوكسفورد، وكان ينتهز كل فرصة لتذكيرنا في المحاضرات التمهيدية للماجيستير بأن مبدأ جامعة أوكسفورد هو أن الزمان يتغير ونحن نتغير معه، وكان يقولها باللاتينية: Tempora mutantur, nos et mutamur in illis في حين أن شعار جامعة كيمبريدج هو «دائمًا على نفس الحال» semper idem وقد ضرب لنا مثلًا من أقوال علماء البيولوجيا الذين يؤمنون بفكرة النشوء والارتقاء، قائلًا: إن هذه الفكرة (التي تنسب كما هو معروف إلى داروين) تقول: إن الثقافة في المجتمعات الحديثة أصبحت تقوم بالوظيفة التي تقوم بها الغرائز في مجتمعات الثدييات، معرِّفًا الثقافة بأنها الوسيلة التي تنتقل بها طرائق التكيُّف مع الواقع من جيلٍ إلى جيلٍ؛ فالبقاء — كما كان يقول — يعتمد على الطريقة التي ينتسب بها جيلٌ من الأجيال للتراث الثقافيِّ. وقد تذكرت ذلك كله بسبب ما قرأته بعد ذلك أثناء دراستي لفكر يونج من الشروح التي قدمها كونراد لورنز Konrad Lorenz المشار إليه آنفًا في كتابه: «العداء بين الأجيال وأسبابه المحتملة» (١٩٧٠م) لموقف يونج من الثقافة؛ إذ يقول لورنز إن الثقافة «موهبة» يكتسبها كل جيل، ولكنها ليست موهبةً «مجانيةً» بل يجب على كلِّ جيلٍ أن يجتهد حتى يكتسبها، وهذا المعنى للثقافة يتناقض مع ما درج جيلنا على اعتباره التعريف النهائيَّ الذي أتى به ت. س. إليوت؛ أي اعتبارها أسلوب حياةٍ، وكذلك ما كان ماثيو أرنولد يشير إليه باسم «الحلاوة والنور» مقتبسًا عبارة الأديب جوناثان سويفت Swift الشهيرة، وكانت أصلًا تشير إلى النحل الذي يمنحنا العسل (الحلاوة) والشمع (النور) وكان أرنولد يقصد بالحلاوة الاستقامة الخلقيَّة وبالنور القوة الذهنية والحقيقة. وعندما ترجمت موسوعة الهرمانيوطيقا وجدت أن بعض المفكرين الألمان يشيرون إلى الثقافة بكلمة Bildung التي اعتدنا ترجمتها بالبناء النفسي أو التربية الروحية، وأذكر أن الدكتور شكري عيَّاد قال في إحدى ندوات معرض الكتاب في التسعينيات إن الثقافة معيارها مدى تكيُّف الإنسان مع البيئة الطبيعية والبشرية، وأدركت عندها أنه يومئ إلى الدلالة العميقة للثقافة باعتبارها قوة بناء وائتلافٍ أو قوة تشتيتٍ وتفتيتٍ.

وكان فرويد، كما نعرف، يرى أن الجيل الأكبر سنًّا من الذكور يشعر بالحذر من الجيل الجديد بسبب ما يمثله هذا الأخير من تهديدٍ جنسيٍّ، ولكن ذلك لا يمثل إلا جزءًا

محدودًا من الواقع؛ فالمعروف أن الذكور عندما يبلغون الحلم وتزداد نسبة هرمون التستسترون testostrone هرمون الذكورة) في الدم، تزداد شهيتهم الجنسية وتزداد ميولهم العدوانية؛ ولذلك فهم يطعنون في مكانة الكبار لا في امتيازاتهم الجنسية وحسب، والأهمُّ من ذلك، كما يقول لورنز، أنهم يتهددون تماسك المجموعة التي ينتمون إليها ويشكلون خطرًا على نجاحها؛ ولذلك فهو يؤكد أن هذا هو السبب الذي يدفع الكبار في كل مجتمع إلى «تأديب» الصغار وتوجيههم إلى خدمة مجتمعهم. ويطلق كونراد لورنز على فترة المراهقة «فترة التشكيل الرَّخو die Mauser أو moult؛ أي جسم الحلزون البحري الذي تشكَّل لتوِّه من دون قوقعةٍ صدفيةٍ صلبةٍ تحميه» مضيفًا أن الرَّخاوة تسمح بدخول أفكارٍ جديدةٍ، ولكنَّ الاتزان مع الأفكار القديمة في داخله — لن يتأتى إلا بالمحاولة الواعية للتوفيق بينهما، وهو يقتبس قولًا لأفلاطون الذي يقول: «أنت صغيرٌ يا بنيَّ، وعندما تمرُّ السنون سوف يتغير الزمان بل وسوف يؤدي إلى عكس مسار آرائك الراهنة. إذن عليك أن تكفَّ قليلًا عن اعتبار نفسك حكمًا على أعلى شئون الدنيا» (أفلاطون: القوانين ٨٨٨، في لورنز، ص٩٨).

ويتوسع جوزيف كامبل Campbell في كتابه الكلاسيكي: «البطل ذو الوجوه الألف» (١٩٤٩م) في رصد أشكال البطولة داخل اللاوعي، وهي التي أدت في نظره إلى توليد عددٍ هائلٍ من الأساطير التي تدور في جوهرها، كما سبق أن بينت، على قدرة البطل على تخطي عدة عقباتٍ وعراقيل قبل مواجهة العقبة الكبرى أو المحنة الفاصلة التي يرمز لها الصراع مع الوحش. وحين ينجح في هزيمة الوحش ينال الجائزة الكبرى أو الكنز الذي يشقُّ الحصول عليه، وهو عرش المملكة والأميرة الجميلة زوجًا له.

ويقول كامبل إن هذه الأساطير تعبر بأشكال رمزية عن خبرة كل إنسانٍ؛ أي إن الانطلاق في مغامرة الحياة يتطلب تحرير المرء من أبويه، وترك منزله وعبور عتبة الطريق إلى الرجولة. وإذا كان يريد أن يظفر بعروسٍ فعليه أن يمرَّ بميلادٍ ثانٍ من أمِّه؛ يتمثل في قطع الحبل السُّرِّي. فكثيرًا ما تصوِّر الأساطير دخول الفرد بطن الوحش الذي يمثل الأمَّ، وأن يكافح بعد قضاء فترة للخروج من هذا الرحم النفسي الرمزيِّ بصورةٍ ما؛ لأن عدم الانتصار على الوحش — يعني البقاء إلى الأبد في بطنها، واستحالة ظفره بالأميرة (التي تمثلها الأنيما في اللاوعي عنده) بمعنى أنها تظل كامنةً «في رعاية مركَّب الأمِّ اليقظ» (كامبل ص٤٤).

ويفسر يونج ما نسميه حالة الشذوذ الجنسيِّ أو الميول الجنسية المثلية، وأيضًا حالة ممارسة الدونجوانية (أي إقامة علاقات عاطفية وجنسية مع عدد كبير من النساء)

بأنهما نتيجة لوجود رابطٍ نفسيٍّ متين بين المرء وأمِّه، واستمرار هذا الرابط بعمقه نفسه إلى ما بعد بلوغه سنَّ الرشد. وهنا يتحدث يونج عن «مؤامرة سرية» بينهما، تؤدي إلى أن «يساعد كلٌّ منهما الآخر على خيانة الحياة» (المجلد ٩، الجزء الثاني، الفقرة ٢١) أمَّا هجره لأمِّه وكسر هذا الرابط فأمرٌ تعجز عنه قدرات الغلام، خصوصًا في وجود والدٍ قويٍّ ذي نفوذ فعال. فالتنكُّر لأمِّه «يعني حاجته إلى عاطفة خائنةٍ؛ أي رب حبٍّ قادرٍ على نسيان أمِّه والتخلي عن حبِّه الأول في الحياة» (المرجع نفسه، فقرة ٢٢).

ويقول يونج: إن من شأن هذه «المؤامرة السرية» أن تؤدي في العادة — من الناحية الجنسية — إما إلى ميولٍ مثليةٍ، وإما إلى ميولٍ دونجوانية؛ ففي الحالة الأولى يرجع السبب إلى أن طاقة اليافع النفسية [أو العاطفية] المتجهة بطبيعتها إلى الجنس الآخر، تظلُّ مقترنةً على نحوٍ ما بأمِّه؛ ومن ثَمَّ لا تكون فيها مساحةٌ تسمح بدخول امرأةٍ أخرى، ويقول وينيكوت في كتابه المشار إليه آنفًا إن ذلك يرتبط في بعض الأحيان بالخلل في علاقة اليافع بأبيه؛ الأمر الذي يعيق الصبيَّ عن إدراك طبيعة ذكورته. ويقول المحلل أندرو صمويلز في كتاب حرره عام ١٩٨٥م بعنوان: «الأب: منظورات يونجية معاصرة»، إن ما يذكره وينيكوت صحيح إذا كان موقف الأب من أبنائه «قهَّارًا» أو «غلَّابًا» overwhelming إلى الحد الذي يدفع اليافع إلى طلب تحقيق ذاته مع ذكرٍ آخر يؤكِّد ذكورته، وطلب إقامة علاقة يعرف أنها لن تكتمل بسبب إحساسه «بالخيانة» التي يسميها يونج «خيانة الحياة» ما دام ارتباطه النفسي (العاطفي) بأمِّه قائمًا ومتينًا. ويستشهد صمويلز بحالات مرضى لم يكونوا يدركون طبيعة ما بهم، فتوافر هذين العاملين هنا مهمٌّ، في رأي هذا المحلل؛ أي تعرُّض المريض لقوة الرباط النفسي مع الأمِّ ونشدان تحقيق ذكورته مع ذكرٍ مثله. ويقول المحللون إن الوعي بهذا الازدواج يمهد الطريق للوعي؛ فهو يعمل على إيقاظ إدراك اليافع لكيانه؛ ومن ثَمَّ يعتبر عاملًا من عوامل تحرُّر اليافع من الارتباط بالأمِّ؛ أي بالتحرر من «مركَّب الأمِّ» الكامن في اللاوعي، والانطلاق في طريق الجنس الآخر.

ويستدرك يونج قائلًا: إن هذا التفسير ليس صحيحًا في جميع الحالات، مؤكِّدًا وجود عنصرٍ وراثيٍّ (جينيٍّ) في حالاتٍ كثيرةٍ من المثلية الجنسية، وأن القول بوجود «مؤامرةٍ سرية» لا ينطبق على جميع الحالات، ويضيف قائلًا: إن الميل الوراثيَّ قد لا تصاحبه العوامل الاجتماعية المذكورة، وقد تصاحبه؛ أي إن الأمر معقَّدٌ، بخلاف حالة الدونجوانية؛ ففيها ينشد اليافع بديلًا مثاليًّا عن الأمِّ، فإذا عثر على ما يتصور أنه بغيته

فربما أحس أنه أخطأ فحاول نشدان بديلٍ آخر وهلم جرًّا. ولكن يونج يقتصر على الحالات «المرَضيَّة» التي كان يدرسها ويعالجها في عيادته، وأمَّا خارج العيادة فالمجتمع زاخرٌ بأسوياء أصحاء قد لا يتسبب ارتباطهم الواعي بالأمِّ أو علاقتهم غير الواعية بالأب في أية مشكلات نفسية. والحقُّ أن علماء النفس المحدثين قد استفادوا من أبحاث علماء الاجتماع فوسَّعوا إطار النظرة (من جانب علم النفس العميق) إلى هذه الحالات التي ما نزال نعتبرها شذوذًا في مصر، وإن كانت نظرة الغربيين قد اختلفت وأصبحت قطاعاتٌ كبيرةٌ من المثقفين لا ترى فيها أدنى انحراف عن «الطبيعة». وأظن أن علماءنا العرب قد درسوا هاتين الظاهرتين درسًا عميقًا وشاملًا، كما جسدها الروائيون والشعراء في أدبهم ودواوينهم، بل ويشهد كلٌّ منا أمثلةً واضحةً لها في حياتنا اليومية؛ ومن ثمَّ فنحن نحسن الصنع إن أخذنا استدراك يونج مأخذ الجدِّ وسلَّمنا بأن الحالات المرَضية التي بنى عليها فرضياته قد تقتصر على أصحابها وترفض التعميم أو إطلاقها على أبناء البشر كافَّةً.

(٢) العلاقة الزَّوجيَّة

يقول يونج في الفصل المشار إليه آنفًا بعنوان: «الزواج باعتباره علاقةً سيكلوجية» إن نجاح الزواج يتوقف على درجة وعي الزوجين بالحقيقة النفسية لكلٍّ منهما، ويضيف قائلًا إن التقاليد التي درجنا عليها كانت (وما تزال) تميل إلى اعتبار الزواج رباطًا غريزيًّا يعتمد على اللاوعي إلى حدٍّ كبيرٍ، ويخضع لنظم العادات والأعراف الاجتماعية. وهو يصف هذا بأنه «زواج قروسطي»؛ أي [ينتمي للقرون الوسطى] قائلًا إنه كان آليةً فعالةً للحفاظ على الجنس البشري ودوام الاستقرار الاجتماعي، ولكنه لم يكن «علاقة سيكلوجية». ومع ذلك فهو يعترف بأن الزيجات القائمة على «الإسقاطات العمياء للأنيما والأنيموس يمكن أن تنجح»، ومعنى التعبير المذكور هو أن يرى الزوج في زوجته صورة الأنثى داخل نفسه، وترى الزوجة في الزوج صورة الرجل داخل نفسها من دون وعيٍ من جانب أيهما بذلك؛ إذ لا يدركان أن ما يراه كلاهما وهمٌ وحسب، ويضيف قائلًا: «وتوصف هذه الحالة بأنها حالة توافقٍ كاملٍ، وتتمتع برفع شأنها باعتبارها سعادةً غامرةً «قلبٌ واحدٌ ونفسٌ واحدةٌ»؛ ولذلك سبب وجيه؛ إذ إن العودة إلى الحالة الأصلية للوحدة اللاواعية تشبه العودة إلى الطفولة، «وهو ما يفسر لنا الحركات الطفولية لجميع العشاق» (المجلد ١٧ الفقرة ٣٣٠) ولكن أمثال هذه الحالات من نعيم التوحُّد — قد يصعب عليها البقاء في ظروف المجتمعات الحديثة.»

ونحن نفهم من الوصف بالحداثة عقد العشرينيات الذي كتب فيه يونج هذا الكلام؛ ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى كان الزواج قد ازداد بناؤه على الوعي، وابتعاده في الغرب عن الصورة النمطية القديمة، ولم يكن المجتمع في الوطن العربي — وخصوصًا في مصر — بعيدًا كل البعد عن التحولات الاجتماعية التي أثَّرت في العلاقات الزوجية، وأكاد أقول: إن الوعي الذي يتحدث عنه يونج قد ازداد لدينا باطراد حتى اليوم. وأما عيب ما يسميه يونج بالإسقاطات العمياء للأنيما والأنيموس فهو أنه يؤدي إلى الإحساس في بعض الحالات بما يشار إليه بخيبة الأمل، ويتضمن قدرًا من التضحية بالمثالية إلى حدٍّ ما، وإلى إطلاق التخيلات من الطرفين، والتعلُّق بآمال التغيير. ويشبِّه يونج هذه الحالة بفقدان اليافع لصورة الأبوين التي رسمتها الأنماط الفطرية. ولكن الزواج باعتباره «علاقة سيكلوجية» حقيقية — لا يتوافر إلا بعد التخلُّص من إسقاط النمطين الثابتين للأنثى والذكر، وكسر الإحساس الأصليِّ بالوحدة والتماهي. ويعلق يونج على ذلك قائلًا: إن ذلك لا يحدث (للأسف) كثيرًا (إذا حدث على الإطلاق) بسهولة ومن دون أزمات «فمولد الوعي في هذه الحالات لا بدَّ أن تصاحبه آلام المخاض» (المجلد ١٧، الفقرة ٣٣١)

ويقول يونج: إن كل زواج يتضمن قدرًا من التفاوت بين مستوى «التنمية الروحية» عند الزوجين، وهو ما يؤدي إلى «احتواء» أحدهما للآخر، ولكنَّه لا يقصد بالتنمية الروحية ما نسميه القداسة holiness أو الحرمة الدينية religious sanctity بل يقصد «تركيبًا معينًا للنفس أو للطبيعة، يشبه الجوهرة ذات الوجوه الكثيرة»، فإذا كان أحد الزوجين يتميز بتركيبٍ أكبر ووجوهٍ نفسيةٍ أكثر، فمن المحتمل أن «يحتوي» الطرف الآخر الذي يقلُّ عنه في هذه الخصيصة. ولا يتسبب ذلك في أية مشاكل ما دام الطرفان غارقين في إسقاطاتهما للأنيما والأنيموس، ولكنَّ نمو الوعي يأتي في أعقابه بخفض مستوى التوافق بل وقد يحدث الشقاق. ويقول يونج: يمكن للمرء أن يصف هذه المشكلة بأنها مشكلة «الطرف المحتوى» و«الطرف الذي يحتويه» (المرجع نفسه، الفقرة ٣٣١ج). ويشرح يونج ذلك قائلًا: إن المشكلة تنشأ حين يعيش الطرف المحتوى داخل حدود الزواج وحسب «فخارج الزواج لا توجد التزاماتٍ أساسيةٍ ولا مصالح ملزمةٌ»، وأما الطرف الذي يحتويه فيبدأ الإحساس بأن تلك الحدود تمثل قيودًا مزعجةً، «فالطبيعة البسيطة تتخذ صورة الغرفة الضيقة في نظر الطبيعة المركَّبة»؛ أي التي لا تهبها مساحةً كافيةً، «ولكن الطبيعة المركَّبة تقدم للطبيعة البسيطة غرفًا كثيرة»، وهذا يؤدي إلى الإحباط للأولى وإلى الإحساس بعدم الأمان للأخيرة، مما يؤدي إلى قلقلة الزواج، وكلما ازداد «إصرار الطرف

الأول على موقفه، ازداد إحساس الطرف الأخير بأنه أخرج من هذه العلاقة ... وفي هذه الفترة يمكن أن تقع أحداث تصعد بالصراع إلى ذروته» (المجلد ١٧، الفقرة ٣٣٣).

وأما الذي يشير إليه يونج بتعبير «الصراع» فيشير إليه باحثون آخرون بلفظة «الصدام» clash النابع من التفاوت فيما يسميه يونج «التنمية الروحية» بين الزوجين، وكثيرًا ما يتحطم الزواج هنا، وإن كان يمكن للزوجين أن يجتهدا لاكتساب الوعي بهذا التفاوت — وهو طريق صعب (مثل المفاوضات السياسية) — يتطلب من الطرف ذي الطبيعة الأكثر تركيبًا، رجلًا كان أو امرأةً، أن يبيِّن أنه في حاجة إلى قدر أكبر من احتواء الطرف الأقل تركيبًا له، ويتطلب من هذا الأخير أن يواجه المسئولية فلا يهرب إلى داخله؛ الأمر الذي يمكن أن يرغمه على الانفصال، بل عليه أن يجد في ذاته تلك القدرات المركَّبة التي كان قد أسقطها على شريك حياته في البداية. وأنا أقتبس هذا التفسير من أحد شارحي يونج وهو أدولف جوجنبول-كريج Guggenbühl-Craig في كتابٍ بعنوان: «الزواج حيًّا أو ميتًا» صدرت طبعته الأولى عام ١٩٧٧م (والطبعة الثانية ١٩٨١م) حيث يصف هذا «الطريق الصعب» بأنه «زواج التفرُّد»، والمقصود ارتفاع مستوى الوعي بواقع كلِّ طرفٍ في ذاته وفي ذات الآخر، وقبول الاختلاف في سبيل الوفاق؛ فالوعي بالواقع يعني إدراك ما هو أساسيٌّ وما هو هامشيٌّ. وقبول الاختلاف يعني الاستعداد للتنازل عن الهامشيِّ أو تعديله في سبيل الأساسيِّ، ومن هذه الزاوية يوحي المؤلِّف المشار إليه بأن التفرُّد الذي يقصده يعني «التكيُّف»، وهو من المعاني المرتبطة بهذا المبدأ عند يونج. ويختتم يونج مناقشته للموضوع قائلًا: «كثيرًا ما يحدث هذا في فترة منتصف العمر، وبهذا الأسلوب تقوم طبيعتنا البشرية بمعجزةٍ انتقاليةٍ؛ إذ ترغمنا على الانتقال من النصف الأوَّل للحياة إلى النصف الثاني؛ فهي تحوُّلٌ من حالةٍ يقتصر الإنسان فيها على كونه أداةً في أيدي الطبيعة الغريزية إلى حالةٍ أخرى لا يقوم فيها بدور الأداة بل يصبح ذاته: وهذا تحوُّلٌ من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الغريزة إلى الروح» (يونج المجلد ١٧، الفقرة ٣٣٥).

ويتجلَّى لنا «الصدام» المذكور بأنصع صوره في شعر د. هـ. لورنس D. H. Lawrence (١٨٨٥–١٩٣٠م) الذي كان معاصرًا ليونج، ومعاصرًا لما كانت تلك الحقبة من حقب التاريخ المعاصر تموج به من مذاهب فلسفيةٍ؛ أبرزها الوجودية (عند هايديجر) والمذهب الحيويُّ (المبنيُّ على فكر الفرنسي هنري برجسون) والتحليل النفسي (الذي كان فرويد قد أرسى أسسه) وعلم النفس التحليلي الذي كان يونج يجاهد في سبيل تثبيت دعائمه، مطوِّرًا

من نظرة فرويد الرائدة إلى اللاوعي؛ وهي التي شارك يونج في دراستها وتطبيقاتها (مع فرويد وآدلر بعد بلويلر) Bleuler ثم طوَّرها بتقسيم اللاوعي إلى لا وعي شخصيٍّ ولاوعي جمعيٍّ فطريٍّ، إلى جانب الأنماط الفطرية وفكرة التفرُّد التي عرضت لها بكلمةٍ موجزةٍ في آخر الفقرة السابقة في إطار تعبير جوجنبول-كريج «زواج التفرد». وقد كتب الشاعر د. ه. لورنس عدة قصائد يتجلى فيها تأثُّره بالمذاهب الفكرية الشائعة آنذاك، وهو في قصيدته: «مانيفستو» يقدم صورته الخاصة لعلاقة التفرُّد الزوجيِّ التي رسمها جوجنبول-كريج ويتفق فيها؛ أو قل إنه يستبق حديث يونج عن معنى «التفرُّد» عنده وعلاقته بالزواج الناجح؛ وبطبيعة الحال من المحال القول بالتأثير أو التأثُّر، خصوصًا بسبب «تغيير يونج لتأكيد بعض عناصر التفرُّد في كتاباته على مرِّ السنين وفقًا للمصدر الذي كان قريبًا منه في تلك اللحظة» (صمويلز وآخرون، معجم نقدي للتحليل عند يونج، ص٧٧).

وقصيدة «مانيفستو» طويلة (نحو ٢٠٠ سطر) وسأقتطف منها الفقرة السابعة وبعض الثامنة للسبب نفسه الذي جعلني أقتبس أشعار الآخرين في هذا الكتاب، وهو إيضاح المفهوم المعقد للتفرُّد في صورته الحية عند الشعراء؛ أي إن السبب أقرب إلى تفهُّم المصطلح منه إلى تذوق الشعر أو نقده، فلذلك مكانٌ آخر. يختتم لورنس القسم السادس بالمشكلة النفسية التي عرضت له في زواجه بحبيبته وهي إدراكه اختلافه عن زوجته؛ أي إنه يواجه في الزواج ذاتًا أخرى، على الرغم من إيمانها بأنها تمثِّل وإياه كيانًا واحدًا. ثم يبدأ القسم السابع قائلًا:

أَقُولُ إنَّها تَمَسُّنِي كأنني بالحَقِّ ذَاتُها أَوْ نَفْسُهَا
إذْ إنَّهَا لِلْآنَ لَمْ تُدْرِكْ لُبَابَ ذلِكَ الأَمْرِ الْمُخِيفْ
أيْ إنني الآخَرْ
بَلْ إنَّهَا تَظُنُّ أَنَّنَا كِيَانٌ وَاحِدٌ
وتِلْكَ كِذْبَةٌ مُؤْلِمَةٌ.
أُرِيدُ مِنْهَا أَنْ تَمَسَّنِي أنَا في آخِرِ المَطَافْ
أي أنْ تَمَسَّ جِذْرَ ظلمتي وصُلْبَهَا
وتَفْنَى في كِياني
مِثْلَمَا فَنَيْتُ في كِيَانِهَا
وعِنْدَهَا نَكُونُ كَائِنَيْنِ، مُنْفَصِلَيْنِ
وكُلُّ وَاحِدٍ لَهُ وُجُودُهُ المُعَيَّنُ المُنْفَصِلُ

فَذلِكَ الوُجُودُ يُصْبِحُ الوُجَودَ المَحْض
حُرِّيَّةٌ حَقِيقِيَّةْ
ورَيْثَمَا يَكُونُ هذَا سَوْفَ نَبْقَى فِي تَشَوُّشٍ خَلِيطًا دُونَ تَمْيِيز
بِدُونِ فَصْلِ بَعْضِنَا عَنْ بَعْض
حُرِّيَّةُ الإنْسَانِ لَا تَكُونُ إلَّا فِي تَمَيُّزِ الوُجُودِ المُفْرَدِ الخَالِصْ
ذَاكَ الذي يَمْتَازُ باسْتِقْلَالِهِ الذي لَا يُمْكِنُ التَّعْبِيرُ عَنْه
لا فِي اخْتِلَاطِهِ أو امْتِزَاجِهِ أو فِي تَمَاثُلِهْ
أيْ عِنْدَ مَسِّ أَكْثَرِ الذي لَدَيَّ مِنْ مَصَادِرٍ غُمُوضًا واخْتِفَاء
أيْ أَكْثَرُ الأَحْدَاثِ عنديَ اتِّصَافًا بالخَفَاءْ
أو قُلْ إذَا تَبَيَّنَتْ فِي لَحْظَةٍ كَأَنَّهَا الهَلَاكُ «أَنَّنِي أَنَا»
ودُونَ أَنْ تكُونَ جُزْءًا مِنْ كِياني
وتُدْرِكُ اخْتِلَافَها المُطْلَقَ عَنِّي
وأنَّ لِي وُجُودَ الآخَرِ الرَّهِيبْ
أيْ عِنْدَمَا تُحِيطُ بالجِسْمِ المُخِيفِ الآخَرْ
فَيَا لَهَا مِنْ ظُلْمَةٍ مُخِيفَةٍ مَجْهُولَةِ الأَعْمَاقِ قَدْ تَجسَّدَتْ
وأَصْبَحَتْ مُتَاخِمَةْ
وعِنْدَمَا تُقْتَلُ فِي قبالتي
وتَنْتَهي إلَى الرُّقَادِ كَوْمَةً كَأَنَّهَا
فِي خَارِجِ المَنْزِلْ
وعِنْدَمَا يَغِيبُ وَعْيُها كمَا أَغِيبُ عَنْ وعيي
إذَا الْتَحَمْتُ بالآخَرْ
وحِينَ ذَاكَ سَوْفَ أَعْرِفُ السُّرُورْ
ولَنْ أُكَابِدَ التَّشْويشَ فِي صُحْبَتِهَا
بَلْ سَوْفَ أَغْدُو صَافِيًا مُمَيَّزًا ومُفْرَدًا
كأنني صُقِلْتُ بالفِضَّةْ
فَلَيْسَ عنديَ الْتِزَامٌ لَا ولَا ارْتِبَاطٌ فِي مَكَانٍ مَا
بَلْ عُدْتُ فَرْدًا خَالِصَ الوُجُودِ مَصْقُولًا ومَعْزُولًا ومُنْفَرِدًا

كمَا تَعُودُ ذَاتُهَا إلَى الصَّفَاءِ فِي انْعِزَالِهَا وفِي اكْتِمَالِهَا
وحِينَ يَغْدُو كُلُّ وَاحِدٍ مُمَيَّزًا تَمَيُّزًا لا يُوصَفُ
مُرْتَبِطًا بالآخَرِ ارْتِبَاطَهُ الذي لَا يُوصَفُ
وعِنْدَهَا نَنَالُ حُرِّيَّتَنَا
حُرِّيَّةً تَزِيدُ عَنْ حُرِّيَّةِ المَلَائِكَةْ
أَجَلْ! سَنَبْلُغُ الكَمَالْ.

وبهذا يختتم القسم السابع، الذي لا يعيبه إلا الإطناب، وهو على أية حالٍ يشرح الأمر شرحًا وافيًا، ثم يعود للموضوع في القسم الثامن والأخير، مختتمًا القصيدة بهذه السطور من بحرٍ شعريٍّ آخر يلخص الأمل الذي عبَّر عنه شارح يونج المذكور:

لَنْ نَنْظُرَ للماضي أوْ لِلْمُسْتَقْبَلْ
بَلْ سَوْفَ نَكُونُ وُجودًا في الحَاضِرْ
وسَنَكْتَسِبُ المَعْرِفَةَ الكَامِلَةَ
فَنَحْنُ حُضُورٌ رُوحيٌّ

وقد يجد القارئ في هذه السطور الأخيرة إيماءً إلى استخدام يونج للفظ الروح نفسه في آخر مقتطفٍ منه (المجلد ١٧ فقرة ٣٣٥) وتعبير «التنمية الروحية» في المرجع نفسه، فإن يونج يقول إنه تركيبٌ معينٌ للنفس البشرية، كما سبق أن ذكرت؛ أي إن النفس البشرية في المقتطف المذكور — والتي يشبِّهها يونج بالجوهرة ذات الوجوه المتعددة — هي الذات التي يعود إليها في آخر الفقرة المشار إليها نفسها. وهذه من الحالات القليلة التي يتسرع فيها يونج بكتابة spirit ثم يتبين أن عليه أن يوضِّح المقصود بها وهو الذات self، ثم يعود في فقرةٍ تاليةٍ لاستخدام soul للدلالة على الذات (بدلًا من spirit.) وأقول عرضًا إن الشاعر على الرغم من حريته في استخدام المصطلحات (ورغم الرُّخص الشعرية التي يتمتع بها) نادرًا ما يستخدم ألفاظًا غامضةً، وأقصى ما يفعله بفضل الحرية المشار إليها — هو استخدام ألفاظٍ تحمل أكثر من معنًى، ثم العودة إليها لتحديد المعنى الذي يريده، وهذا ما راعيته في الترجمة؛ لأن التكرار مع التنويع repetition with variation وسيلةٌ موسيقيةٌ تتفق مع إيمانه بالوجود الزمني أو الزمن الوجودي عند هايديجر (انظر كتابي: «مصطلحات الفلسفة الوجودية عند هايدجر»، ٢٠١٧م، القاهرة، ص١٧٠).

(٣) لمحاتٌ من حياة فرويد ويونج

ويختلف يونج عن الكثير من علماء النفس في أنه يعتمد في دراساته ومنهجه التجريبي (إذ كان يجمع بين صفات الطبيب النفسي والمحلل وعالم النفس وفق التعريف الذي قدَّمته في مستهلِّ الفصل الأول) على حياته الشخصية، وهو العامل الذي دفعه إلى دراسة الطب النفسي بدايةً — كما قال في سيرته الذاتية؛ فهو يروي أحلامه ويحللها، ويعمل جاهدًا على الغوص في أعماق اللاوعي لديه، ويرتبط بالمرضى الذين يحللهم، شأن كلِّ محللٍ بارعٍ؛ ولذلك فإن انهياره النفسي الذي حدث عام ١٩١٣ — والذي قدَّمت له بعض التفسيرات من جانب عددٍ من شرَّاح يونج — كان يرتبط في رأي شرَّاحٍ آخرين بعلاقته الزوجية، ولم أكن أنتوي أن أعرض لهذا الموضوع من قريبٍ أو بعيدٍ بسبب أصدائه الأخلاقية التي شاعت في عالم اليوم، خصوصًا في الغرب منذ قيام ما يسمى «مجتمع الإباحة» permissive society بعد الحرب العالمية الثانية (هل لكلمة «الإباحة» علاقةٌ بالكلمة العامية «الأباحة»؟ أم أن الأخيرة هي النطق العاميُّ للفظ «القباحة» [من القبح]؟) إذ انتشر الاعتقاد بأن الأخلاق القويمة تقتضي الزواج بواحدةٍ فقط، واعتبار تعدد الزوجات جريمةً نكراء، كما شاع هروب الشباب من رباط الزواج والاكتفاء بما يسمى علاقة الشريك partner الذي يعيش مع صاحبته cohabitation من دون زواج، فذلك يتيح لكليهما تغيير الشريك حينما تتعذر الحياة المشتركة، دون مشكلات إلا فيما يتعلق بحضانة أطفال السِّفاح، كما اعتدنا أن نسمع عن مغبَّة الطلاق حتى من قبل إباحته قانونًا في بريطانيا مثلًا عام ١٩٦٩م بسبب تكاليفه المادية لا بسبب عواقبه النفسية الوخيمة؛ خصوصًا بالنسبة للأطفال، ولم يعد من النادر التغاضي عن نزوات أحد الزوجين خارج نطاق الزواج ما دامت تسمَّى عابرةً en passant وغير مؤثرةٍ في «مؤسسة الزواج» حيث البيت والأطفال في مجتمعاتٍ معينةٍ، واعتبارها في مجتمعات أخرى خيانةً تبرر القتل (بسبب الشرف) إن وقعت من جانب الزوجة لا الزوج. وأعتقد أن القراء يذكرون قصة الرئيس الأمريكي السابق بل كلينتون واتهامه بعلاقة ما مع إحدى الفتيات، وكيف أنكر، ثم اعترف واعتذر، وغفر الناس (مجتمع الرجال) ما كان ونسوه باعتباره هفوةً أو كبوةً أو نَبوةً أو نزوةً يتعرَّض لها جميع البشر، ومن منا بلا خطيئة؟ ومن الطريف أن الكلمة الإنجليزية التي تشير إلى أمثال تلك النزوات وهي affair تستخدم أيضًا في الإشارة إلى الفضيحة مثل فضيحة ووترجيت the Watergate affair على عكس عنوان رواية الكاتب جراهام جرين «نهاية العلاقة الغرامية» End of the Affair

والمسكوت عنه في هذا العنوان أنها علاقة غير مشروعة خارج نطاق الزواج (أي بين اثنين أحدهما متزوج).

ولذلك لم أكن أنتوي الإشارة إلى هذه المسألة، لولا أن أحداث حياة فرويد ويونج كانت لها آثارها المؤكَّدة في الأفكار التي نشراها على الناس، وأصبح من حق الناس أن تطلع على ما وراءها. وأما القصة فقد أماط اللثام عنها أستاذٌ في علم النفس في أمريكا يدعى الدكتور جون م. بيلينسكي Billinsky في مقال نشره عام ١٩٦٩م في دورية علمية أمريكية، يتعلق بحياة فرويد وحياة يونج أيضًا أثناء صداقتهما الوطيدة وفترة انهيارها، وهي التي يروي ملخصها العلامة جوزيف كامبل في مقدمة «مختارات من كتابات يونج»؛ إذ يقول بيلينسكي إن يونج قال له ما يلي عام ١٩٥٧م:

> عندما وصلت إلى فيينا مع زوجتي الشابة السعيدة، جاء فرويد لزيارتي في الفندق حاملًا بعض الأزهار لزوجتي، وكان يحاول التلطف الشديد معي، فقال أثناء الحديث: «يؤسفني عجزي عن إبداء كرم الضيافة الحقيقي؛ فلا شيء لديَّ في المنزل إلا زوجةٌ عجوزٌ». وعندما سمعته زوجتي يقول ذلك بدا عليها الحرج والحيرة. وحاولت ونحن جلوس إلى مائدة العشاء في مساء ذلك اليوم أن أتحدث مع فرويد وزوجته عن التحليل النفسي، وعن أنشطة فرويد، ولكنني سرعان ما اكتشفت أن زوجة فرويد لم تكن تدري أي شيءٍ إطلاقًا عما يفعله فرويد. وكان من الواضح وضوحًا تامًّا أن العلاقة بين الزوجين كانت سطحيةً إلى حدٍّ بعيد.
>
> وما لبثت أن قابلت الأخت الصغرى لزوجة فرويد. كانت باهرة الجمال، وكانت تحيط بكل شيءٍ لا عن التحليل النفسي فقط بل عن كل ما يفعله فرويد. وعندما قمت بعد بضعة أيام بزيارة مختبر فرويد طلبت منِّي أخت زوجته أن أحادثها على انفراد. وعندها قالت لي إنها مهمومةٌ همًّا كبيرًا بسبب علاقتها بفرويد وتشعر بالذنب إزاءها. وعلمت منها أن فرويد كان يحبُّها، وأن صداقتهما كانت بالفعل حميمةً إلى أقصى حدٍّ. وقد صدمني هذا الاكتشاف صدمةً أليمةً ما زلت إلى الآن أشعر بعمق آلامها.
>
> (كامبل، مقدمة المختار من كتابات يونج (١٩٧٦م) ص١٦)

ويواصل بيلينسكي تقديم القصة التي قصَّها عليه يونج، مضيفًا إن يونج كان يعجب من استمساك فرويد بفكرة «الأبوة» الرمزية أو العلمية له، وإصراره على تفسير بعض أحلام يونج بأنها تمثل رغبته الدفينة (في اللاوعي) في قتل فرويد وفقًا لإيمانه الذي لا يتزعزع بما كان يطلق عليه «المركَّب الأوديبيَّ» (أو ما يسميه الناس «عقدة أوديب») ما دام فرويد يمثل له «والدًا بديلًا»، وإن يونج لاحظ أن حالات الإغماء التي كانت تصيب فرويد كانت ترتبط بعوامل في اللاوعي تنبع من العلاقة الثلاثية بينه وبين زوجته وأختها، وكان الرجلان قد اعتادا منذ بداية رحلتهما إلى أمريكا تبادل تفسير أحلامهما. وقال يونج لبيلينسكي:

> كان فرويد يرى أحلامًا تقضُّ مضجعه، وتسبب له همًّا وغمًّا، وكانت تتعلق بالرابطة المثلثة بينه وبين زوجته وأختها، ولم يكن فرويد يدري أنني على علم بها، أو على علم بالصلة الحميمة التي تربطه بأخت زوجته. وهكذا فعندما قصَّ عليَّ حلمًا تلعب فيه زوجته وأختها دورًا مهمًّا، طلبت منه أن يروي لي بعض المسائل الشخصية المرتبطة بالحلم، فنظر إليَّ نظرةً مريرةً وقال: «أستطيع أن أقول المزيد لك، ولكنني لا أستطيع المخاطرة بسلطتي». وأدَّى ذلك، بطبيعة الحال، إلى إنهاء أية محاولة من جانبي لدراسة أحلامه ... لو كان فرويد قد حاول فهم العلاقة الثلاثية على مستوى الوعي لأفاده ذلك فائدةً كبرى. (كامبل، المرجع نفسه، ص١٨)

ويحكي يونج في سيرته الذاتية حادثةً أخرى تعرَّض فيها فرويد للإغماء قائلًا:

> ووقعت حادثةٌ أخرى تعرَّض فيها فرويد للإغماء في حضوري، وذلك أثناء انعقاد مؤتمر التحليل النفسي في ميونيخ عام ١٩١٢م. كان أحد الحاضرين قد أدار دفة الحديث حتى وصل إلى الملك المصري القديم أمينوفيس الرابع (إخناتون). وقيل آنذاك إن إخناتون كان ذا موقفٍ سلبيٍّ تجاه والده، وإنه قام لهذا السبب بمحو اسم والده من الخراطيش التي نقش فيها، وإن وراء دين التوحيد العظيم الذي كان يدعو إليه يكمن «مركَّبٌ أبويٌّ» [أي الرغبة الأوديبية في اللاوعي في قتل أبيه]. وكان مثل هذا الكلام يسبِّب لي إزعاجًا وضيقًا، فحاولت أن أسوق الحجة على أن الملك أمينوفيس كان شخصًا مبدعًا، ولديه إيمانٌ دينيٌّ عميقٌ، وعلى أن أفعاله لا يمكن تفسيرها بزعم أنها كانت

تمثل معارضةً لأبيه. وقلت إن الأمر كان على عكس ذلك تمامًا؛ إذ كان الملك المذكور يكرِّم ذكرى والده، وأمَّا الحماس الذي أدَّى إلى طمس بعض النقوش فكان موجَّهًا ضدَّ الربِّ آمون؛ إذ محا اسمه من كل مكان، وأزال ذلك الاسم أيضًا من اسم أبيه آمون حوتب (أمنحتب). ويضاف إلى ذلك أن بعض الملوك الآخرين قد استبدلوا أسماءهم ببعض أسماء أسلافهم الحقيقيين أو الربانيين على المعابد والتماثيل؛ إذ شعروا أن من حقِّهم أن يفعلوا ذلك ما داموا يجسدون الرب نفسه، على الرغم من أنهم لم يبتدعوا أسلوبًا جديدًا أو يأتوا بدينٍ جديدٍ.

وفي تلك اللحظة سقط فرويد من كرسيه منزلقًا في نوبة إغماء. وتجمع الحاضرون حوله دون أن يدروا ما يصنعون، فتقدمت أنا وحملته إلى الغرفة المجاورة ووضعته على أريكةٍ. وعاد إلى رشده هنيهةً أثناء حملي إيَّاه، ولن أنسى ما حييت النظرة التي حدجني بها؛ إذ نظر إليَّ في ضعفه كأنني كنت أباه. ومهما تكن الأسباب الأخرى التي أدَّت إلى إغمائه — فالجوُّ كان بالغ التوتر — فإن تخيُّل قتل الأب كان عاملًا مشتركًا في الحالتين.

(يونج: ذكريات وأحلام وتأملات، [١٩٦١م] ١٩٨٩م، ص١٥٦–١٥٧)

لا أعتقد أن نسبة كبيرة من القراء الذين يرددون اسم فرويد ويستشهدون بنظرياته، في داخل الوطن العربي أو خارجه، تشغلهم هذه اللمحات الشخصية عن حياته، ولا أعتقد كذلك أن نسبة كبيرة من القراء — خارج المتخصصين في علم النفس بفروعه التي ما فتئت تزداد — يهتمون بنظرة يونج إلى العلاقة الزوجية التي شرحتها آنفًا، خصوصًا بعدما سادت الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الجنسين، إلى الحدِّ الذي يغدو فيه من يقول بأي اختلافات بينهما متهمًا بالتخلف عن روح العصر أو عن «الحقيقة» التي أصبح أرباب وربَّات هذه الدعوة يعتبرونها «عقيدة إيمانية» creed تعلو على النقاش والجدل، معتبرين أن أيَّ تشكيكٍ فيها يرمي إلى الحفاظ على سيادة الرجل في المجتمع، أو الإبقاء على المجتمع الأبوي الظالم للمرأة الذي ورثه العصر الحديث من عصور الهمجية، حيث ساد الرجال المجتمع بقوة العضلات لا بقوة الذهن أو النفس.

ولكن القارئ الذي يقرأ ما كتبته عن العلاقة الزوجية حسبما وصفها يونج، من دون تحيزٍ؛ أي بأقصى ما يمكنه من الموضوعية، سيرى أن حديث يونج عن الطرفين؛

الزوج والزوجة، يفترض تفاوتًا في التنمية النفسية [وهو يسميها «التنمية الروحية»] فذلك هو الشائع في الواقع الاجتماعي، بمعنى أن الزوج والزوجة نادرًا ما يتساويان في درجة النضج النفسي لأسبابٍ لا علاقة لها بالأنوثة أو الذكورة، بل لأسبابٍ اجتماعيةٍ أو تربويةٍ صرفةٍ، فقد تجد أن أحد الطرفين قد نما وتطور نفسيًّا في سنٍّ مبكرةٍ، واقترب من الاكتمال wholeness الذي يرادف التفرُّد قبل الطرف الآخر، وبذلك أصبح ذا وجوهٍ متعددةٍ (كالجوهرة ذات الوجوه المتعددة في وصف يونج) واتسعت مداركه (أصبحت لديه غرفٌ كثيرةٌ لا غرفةٌ واحدةٌ) وبذلك «يحتوي» الطرف الأقل نموًّا (نفسيًّا) فتصبح العلاقة الزوجية في بدايتها عملية تكيُّفٍ وتطويعٍ حتى يأتي التوافق وإلا انهارت العلاقة.

وفي مجتمعنا العربي كثيرًا ما تنضج الفتاة نفسيًّا قبل الفتى، ولأخاطر بإبداء رأيي الشخصي القائم على الملاحظة في الريف والأقاليم حيث نشأت، فأقول: إنني عرفت فتياتٍ استطعن احتواء أزواجهن، ومنهن من سادت الأسرة وهيمنت هيمنةً لا حدَّ لها على أقدار أفراد الأسرة، وذلك بقدرٍ هائلٍ من الحصافة والذكاء، مثلما عرفت رجالًا كان منهم من «يحتوي» زوجته في البداية، وربما في تصوُّره وحسب، فإذا به يغدو «محتوًى» داخل غرفها الكثيرة من دون أن يلمح أحد أية آثار للصراع أو حتى للتكيف.

وإذن فإن حديث يونج لا يناقش قضية المرأة في المجتمع أو في الحياة العامة بل يناقشها على مستوى العلاقة النفسية وحسب، وأدق مثال لها د. هـ. لورنس، وقصيدة «مانيفستو» التي اقتبست منها بعض السطور تقدم لمحة واضحة عما يعنيه يونج بعلاقة المرأة بالرجل في إطار ما يسميه التفرُّد؛ ويعني به الاستقلال والاكتمال النفسي. وسقوط فرويد في هوة العلاقة غير المشروعة مع أخت زوجته أورثه — كما يقول يونج — همًّا وغمًّا وتسبب، فيما يُروى، في حالات الإغماء التي كانت تنتابه. وعلى غرار ذلك تعرَّض يونج لتجربةٍ مريرةٍ من الانهيار النفسي يختلف الدارسون في رصد أسبابها، وهي التي امتدَّت من ١٩١٣م حتى ١٩١٨م، وسبق لي الحديث عنها، ولكن ستيفنز يحلِّلها بأسلوب يونج نفسه، فيقول ما معناه (١٩٩٠م، ص١٥٨–١٦٢) إن الأنيما لديه (بالمعنى الأول؛ أي صورة المرأة في اللاوعي عنده) كانت معقدةً؛ إذ وجد نفسه عام ١٩٠٧م (وكان في الثانية والثلاثين من عمره؛ أي قبل أزمة منتصف العمر) مفتونًا بفتاة أثناء عطلة كان يقضيها مع زوجته في المجر، فانزعج، فكتب إلى فرويد يصف له ما حدث ويقول إنه يشعر في داخله بميول إلى «تعدد الزوجات» polygamy، وسرعان ما اكتشف أنه مفتون بمريضةٍ موهوبةٍ ذكيةٍ تدعى سابينا شبيلراين Spielrein وأدرك ما كان في العلاقة من أخطار فطلب من فرويد أن يتدخل «لإنقاذه».

ولكن ذلك لم يمنعه، كما يقول ستيفنز، من إجراء تحليل نفسي لزوجته، اعتبارًا من عام ١٩٠٩م، ولكن المحاولة أخفقت بسبب غضب الزوجة وقلقها وغيرتها، فكتب إلى فرويد خطابًا يذكر فيه أن زوجته تشاجرت معه عدة مرات بدافع الغيرة، قائلًا: إن تحليل الزوجة من أصعب الأشياء إلا إذا كان الزوجان يتمتعان بحريةٍ متبادلةٍ، «ويبدو لي أن الشرط الأساسيَّ المسبق للزواج الناجح هو الترخيص بعدم الإخلاص [الخيانة]». ونحن ندهش من قوله هذا في الخطاب الذي أرسله إلى فرويد عام ١٩١٠م، ولكنه يذكر في سيرته الذاتية أن الرجل عادة ما يواجه نوعين من النساء: الأولى هي الزوجة والأم، والثانية هي «المرأة الملهمة» la femme inspiratrice. ويقول ستيفنز إن بعض الرجال يعانون تعقيدًا في صورة المرأة في أعماقهم نتيجة خبرات الطفولة المبكرة خصوصًا؛ إذ كانت لدى أسرة يونج مربية أجنبية سمراء في مقتبل العمر، ويصف حملها للطفل [يونج] على صدرها واضعةً رأسه على كتفها، ويعزو إلى ذلك تدخُّلها في تعديل صورة الأنيما عنده. ولأخاطر مرَّةً أخرى بأن أقول: إنني شهدت أكثر من حالة كانت صورة الخادمة فيها تتدخل في تعديل طبيعة الأنيما عند الصبي. ويقص علينا يونج كيف حاول جاهدًا رفع مستوى العلاقة مع زوجته إلى مستوى الوعي، ولكنَّ طبيعة عمله والأنيما المنقسمة في داخله حالا دون نجاحه.

وفي نوفمبر ١٩١١م أرسلت إيما، زوجة يونج، خطابًا إلى فرويد تقول فيه:

> يعذبني الآن الصراع لتحقيق ذاتي واستقلالها في مواجهة كارل [يونج]؛ إذ اكتشفت أنني بلا أصدقاء، وجميع المرتبطين بنا لا يريدون في الحقيقة إلا رؤية كارل، باستثناء عددٍ قليلٍ من الثُّقلاء الذين لا يثيرون عندي أدنى اهتمامٍ.
>
> وجميع النساء بطبيعة الحال يحببنه ... ومع ذلك فعندي حاجةٌ ماسَّةٌ إلى الاختلاط بالناس، ويقول كارل أيضًا إنني يجب أن أكفَّ عن التركيز عليه وعلى الأطفال، ولكن ماذا أستطيع أن أفعل؟ ... الأمر صعب لأنني لا أستطيع منافسة كارل يومًا ما. وتأكيدًا لذلك عادة ما أتحدث حديثًا ينمُّ على بلاهة زائدة عندما أكون في أية صحبة. (في ستيفنز ١٩٩٠م، ص١٦٠)

وكانت حال «إيما» قد تدهورت بسبب وصول مريضةٍ تدعى أنطونيا وولف، وكانت شابَّةً متوترةً وتتسم بغموض يخلب اللُّبَّ، والتحقت للعلاج في عيادة يونج، في أواخر عام ١٩١٠م، من صدمة شديدة بسبب وفاة والدها، وسرعان ما ساعدها يونج على الشفاء وإن

كانت قد وجدت فيه بديلًا (لاواعيًا) لوالدها، كما أنه انجذب إلى ذكائها وغموضها، وكتب عنها رسالةً فيَّاضةً بالثناء أرسلها إلى فرويد. وأحس يونج بأن وجودها يساعده على التغلب على الأزمة النفسية التي بدأت في عام ١٩١٣م بعد انفصاله عن فرويد وتركيزه على العمل في عيادته على نحو ما سبق أن ذكرت، ويقول بعض النقاد إن يونج قد وجد «المرأة الملهمة»، ولكنه كان ما يزال مرتبطًا عاطفيًّا ونفسيًّا بزوجته وأولاده، وكان على زوجته أن تقبل وجود هذه «الغريبة» في حياة الأسرة، ولكن ستيفنز يقول: إن الضغط الذي تعرض له يونج وزوجته بسبب هذه الفتاة كان شديدًا «ومن المحتمل أنه كان من العوامل الرئيسية في الانهيار النفسي الذي تعرَّض له يونج في آخر عام ١٩١٣م» (ص١٦١). كان الكفاح الذي خاضه للتغلب على الأزمة المذكورة كفاحًا في سبيل التفرُّد وهو ما نناقشه الآن.

(٤) التَّفرُّد والمذهب الفردي

يعتبر مفهوم التفرُّد individuation عند يونج من المفاهيم الرئيسية التي أسهم بها في وضع نظريات تطور الشخصية، وأمَّا المذهب الفرديُّ individualism فقد جرى العرف عند الأدباء والنقاد على تفسيره على ضوء الاتجاهات الأدبية التي ترتكز على الفرد، لا على الجماعة أو المجتمع، وهو أوضح ما يكون في الشعر الغنائي الذي يتحدث فيه الشاعر بلسانه؛ إمَّا عن نفسه وإمَّا عن شواغله الخاصة، كما جرى العرف على اعتبار المذهب الفردي عمومًا مضادًّا للمذهب الجمعي أو الجماعي في العمل أو في السياسة أو فيما يعتبره الناس نشاطًا جماعيًّا بطبيعته؛ ولذلك يحرص يونج في كتابٍ مبكرٍ له (١٩١٧م) على التمييز بين المفهومين المذكورين، قائلًا:

> تعني الفردية [المذهب الفردي individualism] التوكيد المقصود والإبراز المتعمد لبعض خصيصة فردية مفترضة، لا لتوكيد بعض الاعتبارات والالتزامات الجمعية. ولكن التفرُّد individuation يعني، على وجه الدقة، أفضل تحقيقٍ وأكمله للخصائص الإنسانية الجمعية.
>
> (يونج: «مقالان عن علم النفس التحليلي»، المجلد ٧، الفقرة ٢٦٧)

وكان قد قال في الفقرة السابقة لهذه الفقرة:

> التفرُّد يعني أن يصبح المرء كيانًا مفردًا متجانس العناصر، ولمَّا كانت صفة الفردية individuality تتضمن أعمق دخائلنا وآخرها، وهي التي لا نظير

لها؛ فهي تعني ضمنًا أيضًا أن يصبح المرء ذاته. ومن ثمَّ نستطيع ترجمة التفرُّد بتعبير «الوصول إلى الكيان الذاتيِّ» أو «تحقيق الذات» [coming to selfhood or self-realization].

(يونج: «مقالان عن علم النفس التحليلي»، المجلد ٧، الفقرة ٢٦٦)

ويقول في فقرة لاحقة على التي أوردتها أولًا:

لا يقل هدف التفرُّد عن تخليص الذات من الأغلفة الزائفة التي يحيطها بها القناع من ناحية، وتخليصها أيضًا من سلطة الإيحاء التي تبثُّها فيها الصور الأزلية من ناحية أخرى. (المرجع نفسه، الفقرة ٢٦٩)

ثم يشير في كتابٍ لاحقٍ (١٩٢٧م) إلى الصعوبة التي ظلَّت قائمةً، فيما يبدو، في التمييز ما بين التكامل integration والتفرُّد individuation قائلًا:

ما أفتأ أكرر الإشارة إلى أن عملية التفرُّد تختلط في بعض الأذهان بدخول الأنا إلى الوعي، وإلى أن الأنا تتماهى، من ثمَّ، مع كيان الذات، ومن شأن ذلك أن يؤدي بطبيعة الحال إلى تخليطٍ لا رجاء فيه؛ لأن القول بهذا يعني أن التفرُّد معناه التركيز على الأنا والنرجسية. ولكن الذات تتضمن ما يزيد عن مجرد الأنا زيادةً لا نهاية لها؛ فهي ذات المرء وجميع الذوات الأخرى، مثل الأنا ... فالحقيقة أن التفرُّد لا يعزل المرء عن العالم، بل يجمع العالم داخل المرء.

(يونج: «بناء النفس ودينامياتها»، المجلد ٨، الفقرة ٢٢٦)

والمتابع لتطور فكر يونج يلاحظ أن الاختلافات البادية بين التعريفات السابقة، اختلافاتٌ في الصَّوغ أكثر منها في الدلالة؛ أي إن يونج يشير إلى معنًى معينٍ يزداد تحديده على ضوء خبراته الجديدة ودراساته العملية والعلمية اللاحقة، وهكذا فبعد كلِّ ما كتبه على مدى عقودٍ طويلةٍ عن تصوُّره لعملية التفرُّد [وأحد فصول كتابه عن «الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي» (١٩٥٩م) يحمل عنوان: «دراسة لعملية التفرُّد» ويقع في ٦٠ صفحةً إلى جانب ٢٤ لوحةً ملونةً رسمتها السيدة التي أجرى عليها يونج تجربة الوصول إلى التفرُّد ومن ثمَّ الشفاء من علَّتها النفسية] أعتقد أننا إن أردنا مصطلحًا عربيًّا قادرًا على نقل معنى المصطلح الأجنبي (المشترك بين الألمانية والإنجليزية)

فمن المستحسن أن نعامله معاملة أهله له؛ أي أن نستخدمه بصورته المعجمية بعد أن نضفي عليه الدلالة التي أضفاها صاحبه عليه؛ أي بمعناه الذي يريده يونج. ومن حسن الحظ أن يونج يقدمه لنا في فصل كتبه أصلًا بالإنجليزية بعنوان: «معنى التفرُّد»، ويقع في ١٥ صفحةً، باعتباره الفصل الأول في كتابٍ عنوانه: «تكامل الشخصية»، نشر في نيويورك عام ١٩٣٩م وفي لندن عام ١٩٤٠م، والطريف أن يونج أعاد كتابة هذا الفصل مع تنقيحه بالألمانية ووضع له عنوانًا جديدًا هو «الوعي واللاوعي والتفرُّد» Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation والنَّصُّ المنشور في الكتاب المذكور عاليه (١٩٥٩م) يعتمد على النَّصِّ الذي كتبه يونج بالإنجليزية، والترجمة للنَّصِّ الألماني التي قام بها ستانلي دل Dell. يقول يونج:

> أستعمل لفظ «التفرُّد» للدلالة على العملية التي يستطيع الشخص بها أن يصبح «فردًا» سيكلوجيًّا؛ أي أن يصبح كيانًا «كلِّيًّا» whole منفصلًا ووحدةً لا تقبل التقسيم. فمن المفترض عمومًا أن الوعي يمثل الفرد السيكلوجي كله؛ ولكنَّ المعرفة بالظواهر التي لا يمكن شرحها إلا استنادًا إلى افتراض وجود عمليات نفسية لا واعية، تثير الشك فيما إذا كانت «الأنا» ومحتوياتها معادلةً للكيان «الكليِّ». فإذا كانت العمليات اللاواعية موجودةً على الإطلاق فلا بدَّ أن تنتمي قطعًا إلى الكيان الكليِّ للفرد، حتى ولو لم تكن من مكونات الأنا الواعية. فإذا كانت جزءًا من الأنا فلا بدَّ أن تكون بالضرورة واعيةً، لأن كل ما يتعلق مباشرة بالأنا ينتمي للوعي: ولنا أن نقول: إن الوعي معادلٌ للعلاقة بين الأنا ومحتويات النفس. ولكن الظواهر اللاواعية لا تتصل بالأنا إلا بصلاتٍ ضئيلةٍ تكاد لا تذكر، إلى الحدِّ الذي يجعل معظم الناس ينكرون وجودها دون ترددٍ. ومع ذلك فهي تفصح عن وجودها في سلوك الفرد. فالملاحظ المنتبه يستطيع إدراكها بسهولة حتى ولو كان صاحبها لا يدري أنه يكشف عن أعمق أسرار فكره أو عن أمور لم تدُر بذهنه الواعي على الإطلاق. ولكنه من التعصب الشديد أن نفترض أن الشيء الذي لم يخطر ببالنا ونحن واعون به — لا وجود له في النفس. فلقد تكاثرت الأدلة على أن الوعي أبعد ما يكون عن احتواء الكيان الكامل للنفس؛ إذ تحدث أشياء كثيرةٌ على مستوى نصف الوعي semiconsciously وتظل أشياء أكثر كثيرًا خارج نطاق الوعي تمامًا. فلقد أدَّى البحث المحكم في ظواهر الشخصية المزدوجة والمتعددة، على سبيل

المثال، إلى الكشف عن كميةٍ هائلةٍ من المادة والملاحظات التي تثبت صحة هذه المسألة.

(يونج: الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي،
الفقرة ٤٩٠، ص٢٧٥–٢٧٦)

وقبل أن ينتهي يونج إلى النتيجة التي تقول: إن التفرد يعني نمو الشخصية وتكاملها من خلال الصراع والتصالح في الوقت نفسه بين الوعي واللاوعي — يقدِّم تمهيدًا منطقيًّا في أربع فقرات أقدِّم مقتطفاتٍ منها هنا استكمالًا لهذا الحديث عن التفرُّد بمعناه الخاصِّ عند يونج؛ يقول يونج:

نحن نؤمن بالوعي بالأنا وبما نسميه الواقع reality. [والواقع في مناخ الزمهرير في شمال أوروبا يغرينا بنسيانه وهذا خطأ]، وهكذا فإن الوعي بالأنا الأوروبي يميل إلى ابتلاع اللاوعي، فإذا لم نتمكن من ذلك لجأنا إلى كبته. لكننا إذا فهمنا اللاوعي حقًّا أدركنا أنه لا يمكن ابتلاعه، كما أننا ندرك أيضًا أن كبته أمرٌ خطرٌ؛ لأن اللاوعي هو الحياة، ولأن هذه الحياة تنقلب علينا إذا كبتناها كما يحدث في العصاب.

والوعي واللاوعي لا يشكِّلان كيانًا كليًّا عندما يكبت أحدهما الآخر ويضرُّه، فإذا لم يكن من صراعهما بدٌّ، فلنُتِح لهما الفرصة للاشتباك في صراعٍ عادلٍ، تتساوى فيه حقوق الطرفين؛ فهما يمثلان جانبَي الحياة، فعلى الوعي أن يدافع عن منطقه ويحمي نفسه، ومن حق حياة الفوضى في اللاوعي أن تمنح فرصة فعل ما تريد، أو بقدر ما نستطيع أن نتحمَّله منها. وهذا يعني صراعًا صريحًا وتعاونًا صريحًا. وهذا بوضوح ما ينبغي للحياة الإنسانية أن تكون عليه. إنها اللعبة القديمة للمطرقة والسِّندان، فبينهما يتشكَّل الحديد المطروق فيصبح كيانًا صلبًا لا يمكن تدميره، ألا وهو «الفرد».

هذا — بصفةٍ عامَّةٍ — ما أعنيه بعملية التفرُّد؛ فهي — كما يعني اسمها — عملية تنموية أو مسار تنموي ينشأ من الصراع بين الحقيقتين النفسيتين الأساسيتين …

أما كيف يمكن التوفيق بين بيانات الوعي واللاوعي فلا يمكن وضع أسلوبٍ محدِّدٍ له؛ فهو نشاطٌ حيويٌّ لا عقلانيٌّ يعبر عن نفسه برموز محددة

> ... وعندما تتوحد هذه البيانات تنشأ حالاتٌ جديدةٌ ومواقف واعيةٌ جديدةٌ. وهكذا أطلقت على توحيد الأضداد المذكورة مصطلح «الوظيفة التعالية» transcendent function.
>
> (يونج: الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي، الفقرات ٥٢٢–٥٢٤، ص٢٨٨–٢٨٩)

وأما الفصل الذي يسميه يونج «دراسة في عملية التفرُّد» فيقدم فيه رصدًا لخطوات شفاء سيدةٍ أمريكيةٍ مثقفةٍ — تتمتع بموهبة الرسم بالألوان — من أزمةٍ نفسيةٍ أصابتها نتيجة تعلُّقها الشديد بوالدها (ووالدتها) وجاءت إلى أوروبا في عام ١٩٢٨م تنشد العلاج، بعد أن درست علم النفس تسع سنوات كاملة. والفصل يحلل التصاوير التي أبدعتها، ويقدم التصاوير نفسها وشروحًا وافية لها، ولكنني لن أتعرض هنا لهذه أو تلك بل لبعض المصطلحات التي يكرر يونج الإشارة إليها، وقد تكون مفهومةً في سياقها، ولكنَّ القارئ قد يصادفها في غير سياقها وربما لم يهتد إلى معناها.

أمَّا المصطلح الأول فهو الكلمة الصينية طاو Tao أو داو Dao والنسبة إليها بالمذهب الطَّاوي Taoism أو الدَّاوي Daoism التي تعني «الطريق»؛ بمعنى الطريق القويم، وهو طريق الروح، أو الطريق الباطني في الإنسان. وكان يونج مغرمًا بالأوصاف التي ينسبها الكتَّاب إلى هذا الطريق، وكثيرًا ما قرأته مترجمًا إلى «الطريق» The Way وحسب، دون شرحٍ أو إيضاحٍ، وأما المعنى الكامل للمصطلح فنجده في العبارة الصينية «لاو-تزو» Lao-Tzu أو طاو-تي شنج Tao-Te Ching ومعناها طريق القوة (حرفيًّا) والمقصود طريق الروح، وأما الفلسفة الطاوية فتكاد تنحصر فيما يسمَّى القبول والتسليم، وتتجلى ظواهرها في المرح والبهجة والإقبال على الحياة في الشخصية الصينية. ولذلك فهي تختلف عن الكونفوشية التي تتسم بالصرامة الأخلاقية والارتباط بالواجب والابتعاد عن الملاذ إلى درجة التقشف. كما تختلف الطاوية عنها بأنها تهتمُّ بعالم الأسرار والكيانات الخفية والنظريات الميتافيزيقية، وهي التي تعتبرها الكونفوشية هامشيةً وإن لم تنكر أهميتها.

ويقتبس يونج ترنيمةً طاوية يفتتح بها هذا الفصل الخاص بدراسة عملية التفرُّد والمفترض أنها مترجمةٌ عن الصينية وتقول:

> الطَّاوُ يُدَبِّرُ أَحْوَالَ الدُّنْيَا بِغُمُوضٍ وبإِبْهَامْ
> ذاكَ المُبْهَمُ! كمْ هُوَ غَامِضٌ!

فِي دَاخِلِهِ صُوَرٌ
غَامِضَةٌ كمْ هي مُبْهَمَةٌ!
فِي دَاخِلِهِ أَشْيَاءْ
ما أَعْمقَهَا! ما أَحْلَكَها!
فِي دَاخِلِهِ البِذْرَةْ
والبِذْرَةُ تِلْكَ حَقِيقَتُنَا الحَقَّةْ
وبِدَاخِلِهِ مِصْدَاقُ ثِقَةْ
مِنْ أَوَّلِ بَدْءٍ حَتَّى اليَوْمِ الحَاضِرِ
لا يُفْتَقَدُ اسْمُهْ
إذْ تُسْبَرُ بالإسم الأَغْوَارُ الأُولَى
لِبِدَايَةِ كُلِّ الأَشْيَاءْ
كَيْفَ إذَنْ أَعْرِفُ أَنَّ الطَّاوَ بِدَايَةُ كُلِّ الأَشْيَاءْ؟
أَعْرِفُهَا مِنْهُ وخِلَالَهْ.

(لاو تزو: طاو-ته-شينج، الفصل ٢١)

وكأنما يطبق يونج فكرة «الطاوية» حتى من قبل تقديم تفاصيل الحالة؛ فيقول لنا إن المرأة المذكورة «لم تتزوج بل اتخذت شريك حياة بشريًّا يتمثل في اللاوعي عندها في الأنيموس (أي التجسيد لكلِّ شيءٍ ذكريٍّ في المرأة) وهي الصفة التي كثيرًا ما نصادفها في المرأة التي تلقَّت تعليمًا أكاديميًّا».

(يونج: الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي،
فقرة ٥٢٥، ص٢٩٠–٢٩١)

وقد اقتبست هذه السطور لأدلِّل على المعنى الخاص الذي يضفيه يونج على مصطلح الرمز؛ فهو كما ذكرت آنفًا، يختلف في نظره عن الصورة؛ فالصورة لديه ترتبط بما تصوِّره، وأمَّا الرمز فقد لا يرتبط بشيءٍ على الإطلاق في العالم المحسوس بل يرتبط بما يرى القارئ أو السامع أو المشاهد أنه يشير إليه. ولذلك فالترنيمة الطاوية تفرِّق أو تميز بين الصورة وبين البذرة؛ فالبذرة في مفهوم الخيميائيين الذين درسهم يونج ترمز للأصل؛ أي لأصل أي شيءٍ، لا لأصل شيءٍ معيَّنٍ بل للأصل باعتباره مفهومًا مجردًا؛ ولذلك

فهي تعادل الرمز عند يونج، على نحو ما جعل المندلة mandala — والتي تعني الدائرة أصلًا في اللغة السنسكريتية — رمزًا للروح، وللنمو الروحي، وللاتصال الروحي، ولخلود الروح جميعًا، وهذه فكرةٌ طاوية تربط بين الصور البصرية أو الأشكال الهندسية وما يوجد داخل الكيان الروحيِّ للإنسان من مجاهل لا سبيل إلى التعبير عنها إلا بالرموز. وأظن أن هذه الفكرة تمهيدٌ طبيعيٌّ للحديث عن اهتمامات يونج في مرحلة النضج خصوصًا، بالخيمياء ودلالة هذا الاهتمام الجديد.

الفصل السابع

الخيمياء

(١) من تحوت إلى هرمس

الخيمياء كلمة معربة عن الألمانية Alchymie ونظيرتها الإنجليزية Alchemy وهي الصورة الأولى أو القديمة لما نسميه الكيمياء اليوم (المعرَّبة عن chemistry) ولكن اشتقاق الخيمياء يدل على أصالتها العربية والمصرية؛ إذ تتكون من أداة التعريف العربية (ال) واليونانية chemeia (خيميا) أو chymeia التي تعني الفنَّ [أي العلم] المصري، فكلمة خيميا khemia المصرية القديمة تعني الأرض السوداء أو مصر، وذلك اشتقاقًا من الاسم المصري، وإن كان أحد المحدثين يزعم أن الاسم مشتقٌّ من فنٍّ [أي علم] شخصٍ مفترضٍ يدعى خيميس Chymes بسبب اختراعه هذا الفن الذي يتضمن صبَّ سائلٍ في سائلٍ؛ (لأن chyma اليونانية تعنى السائل). وأمَّا المعنى القديم فهو دراسة المعادن ابتغاء تحويل الوضيع منها إلى أشرف المعادن وهو الذهب، وكذلك الجهود المبذولة في سبيل اكتشاف إكسير الحياة؛ أي الشراب القادر على إطالة العمر، وكلمة إكسير، مثل الألمانية elixier والإنجليزية elixir، عربية الأصل؛ فهي تتكون أيضًا من أداة التعريف العربية و«إكسير» وهي صورة محرَّفةٌ من اسمٍ مشتقٍّ من الفعل كسر يكسر كسرًا (والصيغة كسر وكسير) وكان يقصد به حجر الفلاسفة lapis philosophicus القادر على تحويل المعادن أيضًا عند القدماء، ويقول أحد المحدثين إن الأصل قد يكون من اليونانية المتأخرة من الاسم زيريون xerion الذي يعني أي مسحوقٍ مجفِّفٍ للجروح، من الصفة xeros؛ أي جاف.

ونحن لا نعجب من اهتمام إسحاق نيوتن، عالم الفيزياء، بدراسة الخيمياء في القرن السابع عشر؛ فهو القرن الذي وصل فيه العلم الطبيعيُّ إلى ذروة الطريق التجريبي

والعملي الذي وضع أسسه الفيلسوف الفرنسيُّ رينيه ديكارت (١٥٩٦–١٦٥٠م) خصوصًا في كتابه: «دراسة عن المنهج» (١٦٣٧م) والمقصود به المنهج العلميُّ الحديث القائم على الخطوات الخمس المعروفة (الملاحظة، فوضعُ فرضيةٍ لتفسيرها، فإجراء التجارب لإثبات صحتها أو خطئها، فوضع نظريةٍ تقبل التعميم، وأخيرًا القدرة على التنبؤ العلمي). أقول: إننا لا نعجب من انشغال نيوتن بالخيمياء؛ لأنه، باعتباره دارسًا للرياضيات مثل ديكارت، كان يدرك أن عمل الخيميائيين الذي وصل إلى ذروته أيضًا في القرن السابع عشر، كان يقوم على وحدة المادة وخلودها، وهو المبدأ الذي يشار إليه عادة بعبارة «المادة لا تفنى ولا تستحدث»؛ أي إن الذي يتغير هو شكل المادة وحسب وفقًا لإعادة تركيب عناصرها، كما كان يستشعر بالحدس [لا بالتدليل الرياضي أو التجريبي] أن المادة صورة من صور الطاقة، وهو ما أثبته أينشتاين في معادلته الشهيرة: (المادة x مربع سرعة الضوء = طاقة). كان نيوتن مبهورًا بفكرة إعادة تشكيل المادة من خلال إعادة تشكيل عناصرها، ولكنَّ علم الكيمياء الحديث لم يكن قد ولد آنذاك، فحوَّل نيوتن اهتمامه إلى دراسة الضوء، وأثبت أن تحليله إلى عناصره باعتباره طاقةً ذات أمواجٍ تختلف أطوالها، يأتي إلينا بألوان الطيف السبعة، وهي التي يستطيع المرء الحصول عليها إذا سمح لضوء الشمس (الأبيض) بالمرور من خلال ما يسمَّى المنشور الزجاجي prism وهو قطعةٌ زجاجيةٌ مثلثة الأضلاع، ولكن نيوتن حدد الألوان الرئيسية بالأزرق والأصفر والأحمر، ووضع نظامًا دقيقًا لتجميع الأشعة الملونة وتفريقها؛ الأمر الذي أدَّى إلى اختراع التليفزيون أو كان عاملًا أساسيًّا من عوامل اختراعه، ومن الغريب أن نيوتن صاحب المبادئ العلمية التي بنيت عليها الميكانيكا الحديثة، والذي اشتهر بنظريته عن الجاذبية (وقصة سقوط التفاحة الرمزية) عُيِّن أستاذًا لعلوم الضوء optics في كيمبريدج بسبب بحوثه المذكورة.

وإذا كنا لا نعجب من هذا التوجه عند نيوتن، فلا بدَّ أن نعجب لانشغال يونج به! وقد يقلُّ عجبنا إذا ذكرنا اهتمام يونج بما يسميه «التحوُّل» و«التعويض»، باعتبارهما من مبادئ النمو والوصول إلى النضج. أمَّا التحوُّل فيعني به حدوث تفاعلاتٍ سريةٍ [أي مجهولةٍ] في المادة أو النفس، تؤدي إلى نشوء أشياء جديدةٍ، وأما «التعويض» فكان يعني به وقوع أحداث في «الأنا» تمثل تعويضًا عما يفتقر إليه الوعي ويزخر به اللاوعي. فأما التحوُّل فينسبه ستيفنز (١٩٩٠، ص٢٢٨–٢٢٩) إلى الربِّ المصريِّ القديم تحوت Thoth، وهو الذي أطلق عليه اليونان اسم هيرميس Hermes وأطلق عليه الرومان

اسم ميركوري Mercury [أي عطارد عند العرب، أو الزئبق]. وكانت فكرة المادة الأولى prima materia فكرة استمدَّها اليونان من فكر تحوت، وكانت تسمَّى «الهيولى» أو العماء massa confusa أو chaos من قبل عصر سقراط؛ إذ قالوا آنذاك إنها انقسمت إلى أربعة عناصر هي التراب والهواء والنار والماء، وكان الفلاسفة يقولون بأن كلَّ شيءٍ يتكون من هذه العناصر بنسبٍ متفاوتةٍ، حتى جاء أرسطو فوضع الأسس المنطقية التي تقوم على افتراض وحدة المادة وتفاوت نسب عناصرها.

والواضح من دراسة ما كتبه يونج في سيرته الذاتية أنه كان مشغولًا بالعثور على أسلوبٍ تصويريٍّ محكمٍ يمثل العلاقة بين الوعي واللاوعي، نتيجة لما وجده عند الغنوصيين من أقوالٍ في الدين مستمدَّةٍ من اللاوعي؛ إذ كانت تجمع بين أوليات الوجود [الصور الأزلية] وبين القوى الروحية، ولكنها كانت صورًا مصبوغة بالميول الغريزية، وهكذا لم يجد يونج في الغنوصية بغيته، في الوقت الذي اكتشف فيه أن الخيمياء كانت تحاول إلقاء الضوء على اللاوعي من خلال توكيد الصلة بين «المواد» الحاضرة ومكوناتها الأساسية، مؤكِّدةً بذلك المبدأين اللذين كانا يشغلان موقعًا رئيسيًّا في تفكيره، أما الأول فهو «التحوُّل» الذي ذكرت آنفًا أنه يعني «الانفراط والتجميع» solve et coagula من خلال «التفاعلات السرية» بين العناصر في بوتقة الصهر unum vas بحيث تنتج كيانًا واحدًا؛ أي إنه يصور ما تفعله «الأنا» في مكونات اللاوعي، وأما المبدأ الثاني فهو «التعويض» الذي يُستشفُّ من محاولة الخيميائي أن يستعيض ببعض العناصر «الباطنة» في المادة عن أي نقصٍ في صفاتها الظاهرة، وصولًا إلى التشكيل الجديد؛ فهو الذي يصور ما يفعله اللاوعي من تعويضٍ لأي وجهٍ من وجوه النقص في الوعي (يونج: علم النفس والخيمياء [١٩٤٤م] الفقرة ٥٦).

(٢) التحول والرمزية

ويقول أندرو صمويلز إننا إذا نظرنا إلى الخيمياء من زاوية رمزية لا علمية — حسبما يقول يونج — وجدنا أنها تعتبر نشاطًا فكريًّا يرهص بالدراسة الحديثة للاوعي وخصوصًا باهتمام علم النفس التحليلي بعمليات التحوُّل. إذ إن يونج يؤكد أن ممارس الخيمياء يسقط عملياته الباطنة فيما يفعله، وفي غضون ذلك تستولي عليه مشاعر مشبوبةٌ عميقةٌ يتمتع بها إلى جانب مشاعره الروحية. وكان من أهم ما لاحظه يونج في قراءته لعشرات المجلدات الضخمة والاستغراق فيها على امتداد عقد كامل، أن الخيميائي

لم يكن يفصل بين عمله الماديِّ ونشاطه النفسي (على مستوى الوعي واللاوعي معًا) وبذلك كان عمل الخيميائيين ثوريًّا إذ كان يمثل نشاطًا روحيًّا مرتبطًا بالكون الماديِّ وما به من قوى كامنة، على عكس التعاليم الدينية القروسطية النمطية. ويقول صمويلز:

> كان للخيميائيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، في حدود ما نستطيع إعادة بنائه من المعلومات المتاحة، هدفان مترابطان. الأول (أ) تغيير المواد المنحطة أو تحويلها إلى شيءٍ ذي قيمة أكبر، يشار إليه أحيانًا بأنه الذهب، وأحيانًا بأنه إكسير الحياة العالمي، وأحيانًا أخرى بأنه حجر الفلاسفة. والهدف الثاني (ب) تحويل المادة المنحطة إلى روح، أو باختصار تحرير الروح. كما كان عملهم يتضمن عكس ذلك أيضًا؛ أي محاولة ترجمة ما يدور في نفس الخيميائي إلى شكل مادي، فكانت إسقاطات اللاوعي عنده تفي بهذه الحاجة. وكان يونج يرى أن هذه الأهداف المنوعة تعتبر صورًا مجازيةً أو استعاراتٍ تعبر عن النمو النفسي والتنمية النفسية.
>
> (صمويلز وآخرون: معجم نقدي للتحليل اليونجي، ١٩٨٦م، ص١٢)

كما كان الخيميائيون يقولون بوجود قوًى روحيةٍ في كلِّ شيءٍ؛ أي إنهم كانوا ينسبون للطبيعة حياة نابضة، بمعنى أنهم كانوا يؤمنون بروح الطبيعة animism (ستيفنز ١٩٩٠م، ص٢٣١) وهذه هي الروح الثنائية التي تبرز في عمل الخيميائي، وهي ثنائية؛ لأنها تجمع بين نفس الخيميائي — والذي كان في العادة من الذكور — وبين روح أنثوية مصاحبة له، وكان الخيميائيون يسمونها الأخت الروحية soror mystica. ومن ثمَّ فإن الخيميائي كان يواجه روح الأشياء باعتبارها الآخر، وهي الفكرة التي أشاعها عالم النفس الفرنسي جاك لاكان Lacan في نظريته عن مرحلة المرآة stade du miroir (١٩٣٦م) وكان يقصرها في البداية على علاقة الطفل بالأم ثم عدَّل رأيه في الخمسينيات مؤكدًا أن مرحلة المرآة ليست مقصورة على الأطفال الرُّضَّع (من ٦ أشهر إلى ١٨ شهرًا) بل تنطبق على الكبار أيضًا وتمثل جانبًا مما يسميه «النظام الخيالي»، وهو ما شرحه وينيكوت Winnicott في كتابه اللعب والواقع (١٩٧١م) (في فصل كان قد سبق نشره عام ١٩٦٧م ثم ضمَّه للكتاب المذكور).

ولننظر الآن في بعض ما يقوله يونج نفسه عن موقفه من الخيمياء وكيف اهتدى إلى كونها صورةً مجازيةً أو رمزيةً للعلاقة بين الوعي واللاوعي، مستعينين بسيرته الذاتية. لا بكتابه علم النفس والخيمياء المشار إليه آنفًا؛ إذ يقول يونج إنه كان قد رأى في منامه عدة أحلام تدور حول انشغاله بقضية «كأس الامتزاج» krater وهي إناء كان يخلط فيه الخمر بالماء عند اليونان القدماء، ثم ذكر العلماء أنهم يرجحون آراء بويماندريس Poimandres [ويختلف هجاؤه من كاتب لكاتب] في هذا الصدد، وتقول أنييلا جافا Jaffé محررة سيرة يونج المنشورة المشار إليها، إنه كان غنوصيًّا وثنيًّا، على الرغم مما نعرفه من أن ذلك الاسم (بويماندريس) كان يطلق على أحد فصول سفر هيرميس The Hermetic Corpus الذي ينسب وضعه إلى «هيرميس المعظَّم ثلاثًا» Hermes Trismegistus الناطق بلسان تحوت الرب المصري القديم، والكتاب يضمُّ حكمًا مصريةً يونانيةً مأثورةً، ووُضع في القرن الثاني للميلاد، ويتخذ شكل حوار بين معلِّمٍ (وهو هيرميس نفسه) وأحد تلاميذه، وكان اشتقاق اسم (بويماندريس) يوحي يومًا ما بأنه «راعي البشر»، ولكن البحوث الحديثة أثبتت أنه تحريف للاسم المصري القديم بايمي-نته-رع Peime-nte- ré أي معرفة رع أو فهم رع. أما ما كان بويماندريس يقوله فهو أن تلك الكأس كانت مترعةً بالروح، وأن الربَّ الخالق أنزلها إلى الأرض حتى يمكن للمكافحين في سبيل الوعي الأسمى أن «يتعمدوا» بقطراتٍ منها، وتقول جافا إنها كانت نوعًا من الرحم الخاص بالتجديد الروحيِّ وإعادة الميلاد، وإنها كانت مرادفة للبوتقة الخيميائية Vas التي يحدث فيها التحويل أو التحوُّل المشار إليه، وإن الشيء الذي يوازي هذه الكأس أو البوتقة هو عملية التحول الباطن عند يونج، وهي التي يسميها التفرُّد (أنييلا جافًا، حاشية في ص٢٠١ من كتاب يونج ذكريات وأحلام وتأملات، [١٩٦١م] ١٩٨٩م)

ويقول يونج إنه كان يستخف بالخيمياء عندما اطلع على نصوصها أول مرَّةٍ، لكنه عندما بدأ يفهمها أدرك أنها تمثل الصلة التاريخية بالغنوصية، وتمثل، من ثمَّ، استمرارًا ما بين الماضي والحاضر، ويضيف قائلًا:

> كانت الخيمياء تستند إلى الفلسفة الطبيعية القروسطية؛ ومن ثمَّ كانت تمثِّل جسرًا يصلنا بالماضي؛ أي بالغنوصية، من ناحية، ويصلنا من ناحية أخرى بالمستقبل؛ أي بعلم النفس الحديث الخاص باللاوعي.

كان فرويد قد قدَّم هذه الفكرة للمرة الأولى وقدم معها الموتيفتين الغنوصيتين الكلاسيكيتين عن الحياة الجنسية والسلطة الغاشمة للأب. وعادت موتيفة يهوه = Yahwa = Jehova الغنوصية والإله الخالق إلى الظهور في الأسطورة الفرويدية الخاصة بالأب الأول primal father والأنا العليا الجهمة المستمدة من ذلك الأب؛ إذ أصبح في الأسطورة الفرويدية روحًا خلقت عالمًا من خيبة الأمل والوهم والمعاناة. ولكن الاتجاه الماديَّ الذي كان قد اتضح في انشغال الخيميائيين بأسرار المادة أدَّى إلى أن أغشي بصر فرويد عن الجانب المهم الآخر من جوانب الغنوصية، ألا وهو الصورة الأزلية للروح باعتبارها ربًّا أعلى وهب للإنسان كأس الامتزاج؛ the krater (أي (وعاء الخلط) وهو وعاء التحول الروحي.

ووعاء التحوُّل مبدأ أنثوي لم يستطع أن يجد له مكانًا في العالم الأبوي عند فرويد. وأقول بالمناسبة إنه لا ينفرد على الإطلاق بهذا التحيُّز، فلم يحدث أن سمح لأمِّ الربِّ وعروس المسيح بأن تشغل مكانًا في غرفة العرس الربَّانية the divine thalamus إلا منذ عهد قريب، وبعد قرون من التردد. ومن ثمَّ فقد حظيت بالاعتراف الجزئي بها على الأقل.[١] وأما في المجالين اليهوديِّ والبروتستانتي؛ فإن الأب ما زال يتمتع بهيمنته دون أدنى تغييرٍ. وأمَّا في الخيمياء الفلسفية، فعلى العكس من ذلك؛ إذ ينهض المبدأ الأنثوي بدورٍ معادلٍ لدور المبدأ الذكوري.

(يونج ذكريات وأحلام وتأملات، [١٩٦١م]
١٩٨٩م، ص٢٠١–٢٠٢)

ويقص علينا يونج كيف رأى في المنام عددًا من الرؤى التي ترمز إلى وجوده في مكتبة منزلية عامرة بمجلدات ضخمة وكتب تتضمن رموزًا لم يكن يدري عنها شيئًا

[١] أي منذ صدور المرسوم البابوي للبابا بيوس الثاني عشر، بعنوان الإله أكرم الكرماء Munificentissimus Deus عام ١٩٥٠م الذي يعلن فيه صعود مريم البتول إلى السماء، وتقول أنييلا جافا إنها باعتبارها الحكمة Sophia توحدت مع الرب، فأصبح المبدأ الأنثوي قريبًا قرابة مباشرة من الثالوث المقدس. انظر ما يقوله يونج في «الرد على أيوب» في كتابه «علم النفس والدين»، في الغرب والشرق (المجلد ١١، ص٤٥٨ وما بعدها).

وتتعلق، كما اكتشف فيما بعد، بقضية المبدئين الأنثوي والذكري، وتتناول البحوث الخيميائية. ويقول إنه كان يشعر بالحيرة إزاء الكتب المطبوعة بطريقة بدائية؛ أي قبل عام ١٥٠٠م incunabula ومطبوعات القرن السادس عشر. ويضيف يونج قائلًا: إن الحلم الذي بشر بانغماسه في الخيمياء جاءه عام ١٩٢٦م، واستطاع تأويله بعد لأيٍ، فقال في نفسه إن المقصود بأنني حُبست في القرن السابع عشر أنني أجهل رموز الخيمياء التي رأيتها في المنام، وكان عليَّ أن أخرج من الحبس يومًا ما وأفسر ذلك الحلم.

ويقول يونج إنه عكف على قراءة المجلدات الضخمة التي تتناول تاريخ العالم، وتاريخ الدين، وتاريخ الفلسفة دون أن يهتدي إلى تفسيرٍ مقنعٍ للحلم المذكور، ولم يتبين إلا بعد فترةٍ طويلةٍ أنه يشير إلى الخيمياء التي بلغت ذروتها في القرن السابع عشر، وكان قد نسي الكتاب الذي وضعه هيربرت سيلبرر Silberer عن الخيمياء، وكانت الطبعة الألمانية قد صدرت عام ١٩١٤م، إبَّان أزمته النفسية المشار إليها آنفًا، كما صدرت ترجمته الإنجليزية عام ١٩١٧م في نيويورك بعنوان مشكلات التصوف ورموزه. ويضيف يونج إن الخيمياء كانت تعتبر فرعًا شاذًّا من فروع البحث العلمي، وعلى الرغم من مراسلاته مع المؤلف وإعجابه بوجهة نظره في التفسير أو التأويل الصوفي، فإن النهاية الفاجعة للمؤلف (أي انتحاره) منع يونج من متابعة الاهتمام بالموضوع.

ويروي يونج بعد ذلك كيف بدأ يفهم طبيعة الخيمياء حين قرأ نص كتاب: «الزهرة الذهبية» الذي يتضمن نصوصًا عن الخيمياء الصينية، والذي أرسله له ريتشارد فيلهلم عام ١٩٢٨م غير أنه تجاهل ذلك النَّصَّ نحو عامين، ثم عاد إليه حتى يحاول فهم الرموز الخيميائية، وشغل بذلك فترةً تزيد على عشر سنواتٍ، وعندها قال لنفسه أظنُّ أنني فهمت المقصود الآن.

(يونج ذكريات وأحلام وتأملات، [١٩٦١م]
١٩٨٩م، ص٢٠٢–٢٠٥)

ويقول يونج:

> لم ألبث أن رأيت أن علم النفس التحليلي يتلاقى من طريق بالغ الغرابة مع الخيمياء، وكانت خبرات الخيميائيين، من زاوية معينة، تتماهى مع خبراتي، وكانت دنياهم دنياي، وكان ذلك بطبيعة الحال اكتشافًا هائلًا ما دمت قد صادفت النظير التاريخي لسيكلوجية اللاوعي عندي؛ أي إمكان مقارنة

> اللاوعي السيكلوجي بالخيمياء ووجود سلسلة متصلة الحلقات ترجع به إلى أصول غنوصية تغذوه. وعندما أنعمت النظر في هذه النصوص القديمة، اتخذ كلُّ شيءٍ في المشهد موقعه الصحيح، من الصور الخيالية إلى المادة التجريبية التي كنت قد جمعتها في عيادتي، إلى النتائج التي استقيتها منها. وهكذا بدأت أفهم ما كانت المادة النفسية تعنيه إذا نظرنا إليها من منظور تاريخي. أي إن فهمي لطابعها النمطي الذي كان قد بدأ بفحصي للأساطير، ازداد عمقًا، كما أن الصور الأزلية وطبيعة الأنماط الفطرية بدأت تشغل موقعًا رئيسيًّا في بحوثي، واتضح لي أن التاريخ لا غنى عنه في علم النفس، ولا غنى عنه قطعًا لسيكلوجية اللاوعي. أما سيكلوجية الوعي فتستطيع أن ترضى بالمادة المستقاة من الحياة الشخصية، ولكننا ما إن نرغب في تفسير مرض عصابي حتى نحتاج إلى طاقة تذكُّرٍ anamnesis تصل إلى أعماقٍ تعجز عن الوصول إليها معرفة الوعي. وإذا احتجنا أثناء العلاج إلى اتخاذ قرارات غير معتادة، شهدنا أحلامًا يحتاج تفسيرها إلى ما يزيد على الذكريات الشخصية.
>
> (يونج: ذكريات وأحلام وتأملات، [١٩٦١م] ١٩٦٨م، ص٢٠٥)

ويضيف الطبيب النفسي والمحلِّل البريطانيُّ (المولود عام ١٩٣٣م) أنطوني ستيفنز (مؤلف عددٍ من الكتب عن يونج وعن علم النفس التحليلي، وهو الذي أكثرت من اقتباس آرائه) أنه يرى أن الخيمياء تعتبر صورةً مجازيةً أو استعاريةً لما يسميه عملية تشكُّل الجنين وتطوُّره embryogenesis بمعنى أن ممارس الخيمياء كان يقوم بجهد يأتي له بالتعويض عن عجزه عن منافسة الطاقة الأنثوية على خلق الحياة. فالهدف من العمل الخيميائي الفصل بين عاملين كاشفين reagents أو أكثر داخل المادة الأولية prima materia أو Massa confusa في مستودعٍ يشبه الرحم، ثم الجمع بينها لإنتاج مادة جديدة بما يشبه المعجزة، وهي التي كانت تسمَّى (على نحو ما ذكرت آنفًا) حجر الفلاسفة أو إكسير الحياة، وهلم جرًّا، بحيث يمكن أن يرمز له الجماع بين ملك وملكة في حمام مائي، وتكون نتيجته إنتاج طفلٍ خنثى hermaphrodite؛ أي كائن يجمع بين الذكر والأنثى androgyne. ويستدرك قائلًا إننا إذا تصوَّرنا وجود عاملٍ ذكوريٍّ في تشكيل الجنين فإن ذلك لا يمسُّ صحة نظرة يونج فهو مجرد توسيعٍ amplification

للنظرة، ما دامت الصورة المجازية للعمل الخيميائي تتضمن ثلاثة مستوياتٍ: المستوى الأول ماديٌّ (إنتاج الذهب) والثاني تشكيل الجنين وتطوُّره (أي إنشاء الحياة) والثالث نفسيٌّ (أي إنشاء النفس). ويواصل ستيفنز حديثه بتقديم نظرة أخرى، قائلًا:

> زد على ذلك أن التصوُّر الخيالي لتشكيل الجنين وتطوره يتداخل مع صورة مجازية أخرى هي التحليل. فالخيمياء تمثل لنا حدوث عملها بين شخصين: الأول هو الخيميائيُّ والثاني رفيقته؛ أي أخته الروحية، أو الأنيما في أعماقه. وهي تجمع بين اثنتين هما الأنثى الملهمة والرفيقة في الطريق، وبذلك تساعده على أن يكتسب البصيرة والشجاعة اللازمتين للعمل، وهو التحوُّل أو التحويل [...] وكان يونج يرى أهميةً لا تقلُّ عن أهمية التحوُّل للرابطة التي كان الخيميائيون يقيمونها بين الأبعاد الشاملة الكبرى macrocosmic والأبعاد الخاصة الصغرى microcosmic وللموقف الديني الذي كانوا يتخذونه إزاء عملهم؛ إذ يقول في أحد نصوصه: «إن هذا اللغز [أو السرَّ الغامض] ينبغي أن ينظر إليه لا باعتباره ذا عظمةٍ حقيقيةٍ وحسب بل أيضًا باعتباره فنًّا [أي علمًا] ذا قداسةٍ عليا» مستشهدًا بنصٍّ خيميائي يقول: إن كل ما في السماء له نظيره في الأرض:
>
> السَّمَاءُ فَوْقَنَا
> والسَّمَاءُ تَحْتَنَا
> والنُّجُومُ فَوْقَنَا
> والنُّجُومُ تَحْتَنَا
> أَبْصِرْ إِذَنْ تَفْهَمْ
> وافْرَحْ بِهِ تَنْعَمْ
>
> (يونج: المجلد ١٦، الفقرة ٣٨٤)
>
> أي إن الفن المقدس يتلخص في القدرة على إدراك الرابطة بين البعد الشامل الأكبر وبين البعد الخاص الأصغر؛ أي بين العامل الشخصي والعامل المتجاوز للشخص؛ أي بين الأنا والذات. (ستيفنز، ١٩٩٠م، ص٢٢٩–٢٣٠)

وأورد في هذه الخاتمة لهذا الفصل مسردًا لبعض المصطلحات التي يستخدمها يونج في كتاباته عن الخيمياء والتي تختلف دلالاتها عنده عن معانيها المعجمية. ولن

أوردها في صورة معجم مصغرٍ بسبب وجود المعجم الرئيسي الذي يضمُّ مصطلحات يونج الخاصة، ولا يضمُّ هذه المصطلحات التي ورد بعضها من قبل. فالصفة adept تعني البارع أو الماهر. ولكنه يستخدمها في الإشارة إلى مشاركة المحلل واعيًا في التحليل؛ أي باعتباره الأنا، مثلما يشارك الخيميائي تحليل المادة بوعيه، وعندما ينهمك في عمله واعيًا ينشأ ارتباط معينٌ coniunctio بين وعيه ووعي الخاضع للتحليل بحيث يشبه ارتباط العناصر المختلفة والمتضادة في البوتقة vas كما يشير المصطلح إلى ارتباط الوعي باللاوعي في نفس الخاضع للتحليل ونفس من يقوم به أيضًا؛ ومن ثمَّ يتضمن الدلالة على التكامل داخل نفس هذا وذاك، وأخيرًا الإشارة إلى التكامل بين المادة والروح. ويستعير يونج تعبير التَّخمُّر fermentation من الخيمياء للإشارة إلى عمليات النقل المتبادل ما بين الوعي واللاوعي. ويصف يونج حالة الارتباط المشار إليها مستخدمًا تعبيرين من الخيمياء؛ أولهما ما نسميه «الرِّباط المقدس»، و(الذي يستخدمه توفيق الحكيم للدلالة على الزواج) وهي كلمة hierosgamos حيث ارتباط الروح بالجسد وما يؤدي إليه من ميلاد روحٍ أخرى؛ أي المادة الجديدة في الخيمياء، ويسميه يونج impregnation ويصفه بأنه تحرُّر روح الخاضع للتحليل، ومولد إنسانٍ جديدٍ (في حالة النجاح). وقد يسبق النجاح تحوُّلٌ يتسم في العمليات الخيميائية بلونٍ أسود يكسو العناصر المختلطة في البوتقة ويسمَّى nigredo يقابله في التحليل حالة انقباضٍ، وهو الذي يتميز بصعود أبخرةٍ ترهص بنجاح التحليل، ويشير إليها يونج بالمصطلح الخيميائي putrifaction الذي يدل على أن بعض العناصر قد ماتت في البوتقة أو نفس الشخص والمصطلح الخاص به هو mortificatio ونصل أخيرًا إلى مصطلح Mercurius الذي ذكرت في مستهل هذا الفصل أنه الاسم الروماني للإله المصري تحوت، وكيف أصبحت الكلمة تعني الزئبق. ولكن الرب الروماني كان يتخذ صورًا لا حصر لها، ويقال إنه يقوم بمهامَّ متضادةٍ بل ومتناقضةٍ من دون أدنى تغيير فيه، فكان الخيميائيون يجدون في الزئبق «العامل المساعد» الذي يحدث التغيُّر في وجوده من دون أن يتغير؛ فهو معدني وسائلٌ وخيرٌ وشرٌّ معًا، وعدم التغيُّر أو الثبات هو المطلوب على وجه الدقة في عمليات التغيُّر النفسي، ويصفه يونج، أثناء التحليل، بأنه «الطرف الثالث في التحالف» ويقول إنه يمثل الجمع بين اللهو الشيطانيِّ والعظمة الربانية، والثبات والتحوُّل معًا (يونج: المجلد ١٦، الفقرة ٣٨٤).

المعجم

الغرض من هذا المعجم تقديم قائمةٍ مرجعيةٍ موجزةٍ تتضمن معظم المصطلحات التي نجدها عند يونج، وبعض المصطلحات التي استعان بها شرَّاح يونج أو أتباعه، إلى جانب بعض مصطلحات فرويد، ومعظم الألفاظ الأجنبية التي وردت في الدراسة وإن لم تكن مصطلحاتٍ سيكلوجية.

والمعروف أن القوائم المرجعية الموجزة تحيل القارئ إلى المادة العلمية الواردة في متن الدراسة، وهذا ما يقدِّمه هذا المعجم أساسًا، ولكنَّه يتميز بالتوسُّع المحدود فيما لم تتعرض له الدراسة بالتفصيل؛ أي باستكمال المادة التي لم توفَّ حقَّها من الإيضاح في الدراسة بسبب عدم وقوعها في سياق إحدى الأفكار الرئيسية عند يونج أو غيره، وأما الألفاظ الأجنبية التي لا يختلف معناها العام عن معناها عند يونج فقد اقتصر المعجم على إيراد المقابل العربي الشائع لها.

وأما مصادر المعجم فهي في المقام الأول كتابات يونج نفسه، إمَّا من طبعة الأعمال الكاملة ليونج التي صدرت ما بين عامي ١٩٧٠م و١٩٩٢م، وإمَّا من طبعاتٍ سابقةٍ لبعض الأعمال، وقد أرفقت القائمة الكاملة للأعمال المجموعة في ملحق الكتاب، وأشير إلى ما أقتبسه منها برقم المجلد ورقم الفقرة، وأمَّا الأعمال المطبوعة قبلها فأشير إليها بعنوان الكتاب ورقم الصفحة، وإن توافر هذا وذاك أشرت إليهما معًا.

وقد استعنت أيضًا بالمعجم النقدي للتحليل اليونجي الذي اشترك في وضعه أندرو صمويلز، وبني شورتر وفريد بلاوت، والذي صدر أوَّلًا عام ١٩٨٦م، وآخر طبعاته عام ١٩٩٢م (وهي التي أستند إليها في الإحالات) وأشير إليه باسم المؤلف الأول (صمويلز) فقط.

كما استعنت إلى جانب ذلك بالمعجم المختصر الذي وضعته أنيلا جافًّا وألحقته بالسيرة الذاتية ليونج ذكريات وأحلام وتأملات (١٩٦١م) والطبعة التي أشير إلى صفحاتها صدرت عام ١٩٨٩م، وهي طبعة Vintage Books؛ فالشُّرَّاح والنقاد يشيرون إلى طبعاتٍ مختلفةٍ تتفاوت أرقام الصفحات فيها ما بين طبعةٍ وطبعةٍ، وإن كانت الطبعة المنقحة revised النهائية قد صدرت عام ١٩٧٣م، وبمعجم ستاين (١٩٩٨–٢٠١٠م) الصغير في كتابه: «خريطة الروح عند يونج».

ويتضمن المعجم أحيانًا شروحًا لا يذكَر لها مصدرٌ محددٌ؛ فهذه من شروح المصطلحات التي وردت في متن الدراسة مصحوبةً بالمراجع المعتمدة، ويستطيع القارئ بسهولةٍ أن يرجع إليها لإدراك المراد، كما أن المصادر الأجنبية مذكورةٌ في قائمة الببليوغرافيا.

وغنيٌّ عن البيان أن الشروح التي أقدِّمها لمصطلحات يونج تمثل الدلالات التي كان يونج يراها في هذه المصطلحات بصفةٍ أساسيةٍ؛ ولذلك فالمعجم يجمع أحيانًا بين مفهوم المصطلح عند يونج وما يعنيه عند غيره، بل وخارج علم النفس التحليلي كلِّه إذا لزم الأمر، وقد يتطرق المعجم إلى الأصول الاشتقاقية لبعض الألفاظ العربية والإنجليزية واستعمالاتها الشائعة، بهدف إقامة الإطار الدلالي اللازم لإدراك خصوصية معاني يونج (أو عدم خصوصيتها)، فذلك هو المتوقَّع من أيِّ معجمٍ متخصصٍ. وقد لاحظت أنني أميل أحيانًا إلى التوسُّع أو التكرار أو الاستطراد إذا لاحت «فائدةٌ» لغويةٌ، كما يسميها أساتذة العربية، واستطعت السيطرة على هذا «الميل» في بعض الأحيان ولم أستطع ذلك في أحيانٍ أخرى، والواقع إن يونج من أكثر الكتَّاب الذين قرأت لهم توسعًا وتكرارًا واستطرادًا، وربما كنت أحاكيه دون أن أدري فيما يعتبره الإنجليز آفةً، ويعتبره غيرهم مزيَّةً، ما دام الوضوح مقصده.

خفض تركيز الوعي abaissement du niveau mental

والمعنى الحرفي خفض المستوى النفسي؛ أي خفض الضوابط النفسية، ومن آثار ذلك غياب الانتباه والتركيز، وهي حالةٌ قد تسمح بخروج محتوياتٍ غير متوقعةٍ من اللاوعي. كان أول من استخدمه بيير جانيه، الأستاذ الفرنسي ليونج، وينطبق هذا التعريف على كل حالة خفضٍ تأتي معها بانطلاق عكس القيم، ومن الممكن حدوثه في حالة تعاطي

المخدِّرات أو السُّكر، وإبداع الأساطير، وتكمن المشكلة في ظهور حالات ذهانٍ كامنةٍ. وعلى الرغم من ذلك فقد تظهر هذه الحالة عند الفنانين أثناء انطلاقات الخيال. (المجلد ٩ / ١ الفقرة ٢٦٤، ص١٥٥) (انظر أيضًا صمويلز، ص٧)

إعادة عيش حالة abreaction

إعادة عيش تجربةٍ صادمةٍ أو إحياؤها شعوريًّا سواء في حالة اليقظة أو تحت التنويم؛ أي أن يتصور المرء ما حدث له ويعيد معاناته منه حتى ينقله من اللاوعي إلى الوعي، وهو ما كان فرويد يفعله ثم عدل عنه، مثلما عدل عنه يونج بعد أن اكتشف أنه لا يكفي بذاته، قائلًا: إن الواجب هو إعادة التكامل الذي تعرَّض للشرخ نتيجة الصدمة، لا مجرد إعادة تذكُّرها وعيشها. (صمويلز، ص٨)

استخلاص/تجريد abstraction

يقول يونج: «وفق ما تدل عليه الكلمة، فإنها تعني استخلاص مضمونٍ معينٍ (مثل المعنى أو الطابع العامِّ) وفصله عمَّا يربطه بعناصر أخرى تمثِّل في مجموعها شيئًا فريدًا أو لا مثيل له؛ ومن ثمَّ لا تتاح مقارنته بغيره ...»

«ومن ثمَّ فإن التجريد شكلٌ من أشكال النشاط النفسي الذي يحرر المضمون الأساسيَّ أو الحقيقة الأساسية ممَّا ترتبط به من عناصر لا علاقة لها بالموضوع؛ أي إنه يميز بينه وبينها، أو بعبارةٍ أخرى، يفرِّق بينهما. وبالمعنى الأعم نقول: إن كلَّ شيءٍ مجردٌ abstract ما دامت صلته قد قطعت بالعناصر غير المتصلة بالموضوع.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٢٠)

التفعيل acting out

يتفق مفهوم يونج للتضخيم المرضي inflation إلى حدٍّ ما مع استعمال فرويد لتعبير التفعيل المذكور؛ إذ نجد «أن الذات أثناء خضوعها للرغبات والخيالات المنبثقة من اللاوعي، تعود حتى تعيشها في الزمن الحاضر، وتحسُّ بأنها تقع مباشرةً لها، بسبب رفض الذات الاعتراف بمصدرها في اللاوعي وطابعها المتكرر.» (لابلانش وبونتاليس: لغة التحليل النفسي، ١٩٨٠م، ص٤٢)

المخيلة الفعَّالة/الخيال الفعَّال active imagination

استخدم يونج هذا المصطلح عام ١٩٣٥م في وصف عملية الحلم بعينين مفتوحتين (المجلد ٦، هامش الفقرة ٧٢٣)؛ إذ يبدأ المرء التركيز على نقطةٍ معينةٍ أو حالةٍ نفسيةٍ أو صورةٍ أو حدثٍ، ثم يسمح لتخيلاتٍ مرتبطةٍ بها أن تنمو وتتجسد. وهو ما يخلق نفسيًّا حالةً جديدةً؛ فالأشياء التي كانت غامضةً تتضح وتترابط، وإذا بالأنا الواعية تتجاذب معها خيرًا مما يحدث في الأحلام.

والخيال الفعال عكس أحلام اليقظة. فأحلام اليقظة يبتكرها الفرد وتظلُّ قريبةً من سطح الخبرة الشخصية واليومية. أمَّا الأحداث المتجسدة نتيجة الخيال الفعَّال فهي فيما يبدو «ترغم من يشاهدها على المشاركة، فينتج موقفٌ جديدٌ تعرض فيه بعض الموادِّ من اللاوعي على الذهن اليقظ» (المجلد ١٤ الفقرة ٧٠٦). ووجد يونج في ذلك دليلًا على الوظيفة التَّعالية؛ أي التعاون بين العوامل الواعية واللاواعية. (صمويلز، ص٩)

التكيف adaptation

التكيُّف يتعلق بالتصالح بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية، وإحداث توازنٍ بينها؛ فهو جانبٌ بالغ الأهمية من جوانب عملية التفرُّد.

تعليل العصاب (aetiology (of neurosis

في الفترة التي كان يونج يتعاون فيها مع فرويد في التحليل النفسي، اهتدى الاثنان إلى أن أسباب الاضطراب النفسي المسمَّى «العصاب» neurosis لا ترجع فحسب إلى تأثير صدمةٍ معينةٍ، بل ترجع أيضًا إلى موقف المريض نفسه. وكان يونج يركز على حالة المريض خصوصًا إذا لمح لديه إسقاطًا لبعض الأنماط الفطرية أيضًا. وبعد دراساته وبحوثه في موضوع التفرُّد، كتب يقول: إن العصاب قد لا تكون له أسبابٌ مرَضيةٌ، كما أنه «ينهض بدور إيجابي في تنمية الفرد. وقال إن الواضح في معظم الحالات أن السبب الأول للعصاب يرتبط بفقدان المعنى والقيمة.» (صمويلز، ص١١)

العاطفة affect

يقول يونج: «نفهم من مصطلح العاطفة وجود حالة شعورية تتسم بالتنبيه العصبي والعضلي للبدن (تجاه الحركة) من ناحية، واضطرابًا غريبًا في عملية التفكير من ناحية

أخرى. وأنا أستخدم emotion بمعنى العاطفة مرادفة لمصطلح affect، وعلى عكس ما يقوله بلويلر bleuler أميز بين feeling أي الشعور وبين العاطفة، على الرغم من عدم وجود حدود تفصل بينهما، ما دام كل شعور يقوم، بعد أن يبلغ قوة معينة، بإطلاق التنبيه تجاه الحركة فيصبح بهذا عاطفة.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٢٢)

الإثارة العاطفيَّة affectivity

يقول يونج: «هذا مصطلح سكَّه بلويلر. فالإثارة العاطفية لا يقتصر معناها على «إثارة العواطف وحدها، بل يتضمن إثارة أرهف المشاعر أو الدرجات الشعورية للألم واللذة» [حسبما يقول في كتاب صدر عام ١٩٠٦م] فمن ناحية يميز بلويلر بين الإثارة العاطفية، وبين جميع الأحاسيس وغيرها من المدركات الجسدية، ومن ناحيةٍ أخرى يميز بينها وبين المشاعر الداخلية التي يمكن اعتبارها عمليات إدراكية باطنة (مثل «الشعور» باليقين أو الاحتمال) أو بينها وبين الأفكار أو الرؤى غير الواضحة». (الأنماط السيكلوجية، ص٥٢٣)

الخيمياء alchemy

(انظر الفصل السابع من الدراسة).

الدلالة المزدوجة/ذو دلالتين متضادتين ambivalence

يستخدم يونج المصطلح الذي أدخله بلويلر في دراسة علم النفس ليعني به إحدى الأفكار التالية: (١) صهر مشاعر إيجابية وسلبية معًا تجاه كيان واحد (كالشخص أو الصورة أو الفكرة أو جزء من الذات) وهي مشاعر تنبع من نفس صاحبها فقط. ويقول صمويلز إن استعمال يونج في الواقع لهذا اللفظ يوحي بثنائية الدلالة bivalence. (٢) أحيانًا ما يزيد عدد المشاعر المتضادة على اثنين، وهو يعمم هذه الفكرة بحيث يمكن اعتبار التضادِّ الثنائيِّ صفةً إنسانيةً أصيلةً. (٣) يقول يونج: إن كل موقف يستتبع ما ينفيه، وإن المصطلح المذكور يشير إلى هذه الظاهرة، (٤) ازدواجية محتومة في حالة العلاقة مع الوالدين، و(٥) ازدواج المعنى له حضور محتومٌ في العالم، ويقول يونج: إن «قوى الطبيعة دائمًا ذات وجهين» (المجلد ٥، الفقرة ١٦٥)، «وفي الحياة نفسها نجد التوازن بين الخير والشرِّ، والنجاح والفشل، والأمل واليأس.» (المجلد ٩، الجزء الثاني، الفقرة ٢٤). (صمويلز، ص١٥–١٦)

توسيع وإيضاح amplification

التوسع في تفاصيل الحلم وإيضاحه من خلال تداعياته المباشرة ونظائره في العلوم الإنسانية.

القياس analogy

التحليل analysis

التحليل عند يونج علاقة جدلية طويلة الأجل بين شخصين: محلل ومريض، وغايته البحث في اللاوعي عند المريض، وما يحتويه وأساليب عمله، بغرض تخفيف حالة ذهانية يشعر المريض أنه لم يعد قادرًا على احتمالها بسبب إضرارها بحياته الواعية. ويمكن تلخيص اختلاف تحليل يونج عن التحليل النفسي بعد انفصاله عن فرويد عام ١٩١٣م فيما يلي: (١) يعتبر يونج التحليل صراعًا بين أضدادٍ؛ ومن ثمَّ ابتكر ما يسميه العلاج التركيبي، (٢) على الرغم من اعترافه بدور الغرائز كان يرى أنها تصطدم بما أسماه «الروح»، قائلًا إنها قوة أنماط فطرية تتخذ شكل الصور، و(٣) ويقول يونج أخيرًا إنه «يفضل أن ينظر إلى الشخص على ضوء ما يعتبر صحيحًا وسليمًا فيه، لا على ضوء مثالبه.» (المجلد ٤، الفقرتان ٧٧٣–٧٧٤)

المحلل والمريض analyst and patient

يلحُّ يونج على اعتبار العلاقة بين المحلل والمريض علاقة جدلية، تتساوى فيها سلطة الجانبين، بدلًا من اعتبارها علاقة طبيب ذي سلطة بمريض لا حول له ولا قوة؛ إذ كان يرى أن مشاركة المريض في التحليل عامل أساسي من عوامل النجاح. (المجلد ٤، الفقرة ٥٣٦)

علم النفس التحليلي analytical psychology

بعد انفصال يونج عن حركة التحليل النفسي في عام ١٩١٣م، بدأ يستخدم مصطلح «علم النفس التحليلي» للإشارة إلى ما أصبح يقول إنه «علم سيكلوجي جديد» نبع من حركة التحليل النفسي، وبعد أن رسخت أركان هذا «العلم الجديد»، أصبح يونج يقول: إن فرويد يستخدم منهج «التحليل النفسي»، وإن آدلر يستخدم «علم النفس الفردي».

أندروجين؛ أي الجمع بين الذكورة والأنوثة androgyne

تعريب المصطلح أفضل من ترجمته؛ لأنه مفهوم نظري للجمع بين الذكورة والأنوثة على عكس hermaphrodite؛ أي الخنثى؛ أي الفرد الذي يجمع في تكوينه الجسدي بين عناصر الجنسين وصفاتهما في الوقت نفسه؛ أي إن الأندروجين كيانٌ نفسيٌّ لا بدنيٌّ. وكان يونج يرى مثالًا له في عمل الخيمياء التي تمزج بين الأضداد، وأقرب مثالٍ له في فكره هو مفهومه للأنيما والأنيموس.

أنيما وأنيموس anima & animus

الأنيما تجسيد للعنصر الأنثوي في اللاوعي الذكوري، والأنيموس تجسيد للعنصر الذكوري في اللاوعي الأنثوي. وهذه الثنائية الجنسية السيكلوجية تتجلى فيها الحقيقة البيولوجية القائلة إن العدد الأكبر من جينات الأنثى أو الذكر هو الذي يحدد جنس المولود أنثى أو ذكرًا. والعدد الأقل من الجينات المقابلة [المضادة] يؤدي إلى تشكيل طابعٍ مضادٍّ جنسيًّا عادةً ما يظلُّ كامنًا في اللاوعي. والأنيما والأنيموس يتجسدان عادةً في الأحلام وفي التخيلات. وباعتبارهما يتحكمان في السلوك يعتبران من أشدِّ الأنماط الفطرية نفوذًا وتأثيرًا. (انظر الدراسة: القسم ٩ من الفصل ٣)

المغناطيسيَّة الحيويَّة/الاجتذاب الرُّوحيُّ animal magnetism

مختبر قياس الذَّكاء البشريِّ anthropometric laboratory

سابق الوجود/سلفًا/فطري a priori

قلق anxiety

يتميز مفهوم القلق عند يونج بعدة ملامح أهمُّها:

(١) لا ترجع جميع أنواع القلق إلى أصلٍ جنسيٍّ (انظر psychoanalysis).

(٢) يمكن أن يكون للقلق جانبٌ إيجابيٌّ وهو تنبيه الفرد إلى حالة غير مرغوب فيها.

(٣) يمكن أن يكون القلق تجنبًا للوعي بالمعاناة. (صمويلز، ص٢٥)

الإدراك الجديد الموضح apperception

يقول يونج: «يشير هذا المصطلح إلى عملية نفسية تؤدي إلى الإفصاح عن مضمونٍ نفسيٍّ جديدٍ مماثلٍ لمضمونٍ موجودٍ سلفًا بحيث يلقي المضمون الجديد الضوء عليه، فيتضح ويُفهم وتدرَك أبعاده. ونحن نميز بين نوعين من هذا الإدراك الموضِّح: الأول إيجابي والثاني سلبي. أما الأول فهو الذي تقوم به الذات، بدوافع ذاتيةٍ، بوعي وانتباهٍ، لإدراك المحتوى الجديد وإدماجه في المحتوى الآخر الجاهز لذلك، وأما الثاني فيشير إلى عملية خارجية (من خلال الحواس) أو داخلية (من خلال اللاوعي) تفرض نفسها على الوعي، وترغم الفرد، إلى حدٍّ كبيرٍ، على الانتباه والفهم، وفي الحالة الأولى يكون التركيز على الأنا في هذه العملية، وفي الحالة الثانية يقع التركيز على المضمون الجديد الدخيل.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٢٤)

الطابع القديم/الأزلي archaism

يقول يونج: «أقصد بهذا المصطلح الإشارة إلى الطابع القديم [بمعنى الأزلي] لمحتويات النفس ووظائفها. ولا أعني بذلك التشبه بالقدماء archaistic أو محاكاتهم، كما تتجلى مثلًا في أعمال النحت الروماني المتأخرة زمنيًّا أو الأساليب القوطية في القرن التاسع عشر، بل أقصد الصفات التي كتب لها البقاء على مرِّ الزمن. وجميع الخصائص النفسية التي يمكن إطلاق هذا الوصف عليها — تتفق أساسًا مع الخصائص النفسية البدائية. ومن الواضح أن هذا الطابع يرتبط بخيالات اللاوعي أساسًا؛ أي بأنشطته التخيلية التي تصل إلى الوعي، وتعتبر الصورة قديمةً إذا تميزت بخصائص أسطوريةٍ لا تخطئها العين.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٢٤)

نمط فطري archetype

يقول يونج: إن مفهوم النمط الفطري مستقى من ملاحظة ظهور موتيفات معينةٍ بانتظامٍ في الأساطير والحكايات الخرافية في الأدب العالمي، وهي موجودة في التخيلات والأحلام وحالات الهذيان والضلالات الشاردة لدى الأفراد اليوم. وكلُّها تنبع من النمط الفطري، وهو شكل سابق الوجود في اللاوعي يستعصي على التمثيل، ويعتبر فيما يبدو

جزءًا من البناء الموروث للنفس. ويمكن أن يتجلَّى تأثيره بأية صورة في أي مكان. (المجلد ١٠، الحضارة في مرحلة انتقالية، فقرة ٨٤٧)

الاستيعاب assimilation

يقول يونج: «يعني المصطلح «استيعاب» محتوًى جديد من محتويات الوعي أو إلحاقه بمادةٍ ذاتيةٍ موجودةٍ سلفًا، حيث يتأكد تشابه المادة الجديدة مع المادة الذاتية التي تنتظرها إلى الحدِّ الذي يؤثر سلبيًّا في المحتوى الجديد. ويعتبر الاستيعاب أساسًا عملية إدراكٍ جديدٍ موضِّحٍ، ولكنه يتميز عنها بالتكيُّف المذكور للمادة الذاتية ... وأنا أستخدم الاستيعاب بمعنًى أوسع إلى حدٍّ ما، ألا وهو تكييف الموضوع ليناسب الذات بصفة عامة ...» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٢٥)

تداعٍ/ترابط association

الصلة بين الأفكار والمدركات الحسية، وهلم جرًّا ... وفقًا للتشابه والتعايش والتعارض واعتماد بعضها على بعض.

التداعي الحر – free association

في تفسير الأحلام الفرويدي معناه الأفكار التي تخطر للنائم من دون أدنى صلة بموضوع الحلم.

التداعي الموجَّه أو المرتبط – directed or controlled association

في تفسير الأحلام عند يونج معناه الأفكار التلقائية النابعة من موقفٍ معينٍ في أحد الأحلام وترتبط به دائمًا.

اختبار التداعي association test

أساليب اكتشاف المركَّبات من خلال قياس مدة ردِّ الفعل وتفسير الإجابات المقدمة إزاء كلماتٍ حافزةٍ معينةٍ stimulus words.

مؤشرات المركبات complex indicators

طول مدة رد الفعل، والأخطاء، والنوعيات المميزة للإجابات عندما تمسُّ الكلمة الحافزة مركَّباتٍ تودُّ الذات إخفاءها أو لا تكون واعيةً بها.

Assumption of the Virgin Mary

رفع مريم البتول إلى السَّماء .proclamation of dogma.

إعلان أنه ركن ثابت من أركان العقيدة:

أعلن البابا بيوس الثاني عشر في عام ١٩٥٠م أن رفع مريم البتول عليها السلام إلى السماء حقيقةٌ مقطوعٌ بها، ورحب يونج بالمرسوم البابوي قائلًا إنه يمثل رفع النموذج المسيحي للنمط الفطري للأمِّ إلى مستوى الحقيقة التي لا مراء فيها. (المجلد ٩، الجزء الأول، الفقرة ١٩٥)

ارتباط attachment

موقف attitude

يقول يونج: إن المصطلح أدخل في علم النفس منذ عهدٍ قريبٍ، وهو يضع المرادف الألماني بين قوسين، Einstellung والذي لا يتضمَّن المعنى الذي يرمي إليه يونج إلا إذا أسبقته بصفةٍ صريحةٍ مثل geistige، فيكون معناه الموقف النفسي (أو النفسية عمومًا) ولكن يونج يحدد دلالته بأنها التي وضعها إبينجهاوس Ebbinghaus قائلًا إنه يعني «استعداد النفس للعمل أو الاستجابة بصورة معينة» ويضيف قائلًا: «إن لهذا المصطلح أهميةً كبرى في الدراسة السيكلوجية للظواهر النفسية المركبة؛ فهو يعبر عن تفاوت تأثير بعض العوامل من حالةٍ إلى حالةٍ … واتخاذ المرء موقفًا معينًا يعني أن يكون متهيئًا لوقوع شيءٍ محددٍ، حتى ولو كان ذلك داخل اللاوعي ما دام اتخاذ الموقف مرادفًا لاتخاذ توجهٍ ما سلفًا، سواء أكان قائمًا في الوعي أم لا.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٢٦)

أصيل ومستقل وتلقائي autochthonic

يستخدم شراح يونج هذه الصفة وقرينتها autochthonous مقابل صورتها الألمانية autochthon (والصفة بزيادة حرف e للدلالة على صفة «الأصلي» في عبارة «السكان الأصليين» مثلًا)، فهم يريدون لها معنى indigenous [قارن الألمانيتين Ureinwohner

والأخرى Ureingesessen] ويونج يستخدم الكلمة بصورها المختلفة في وصف الأنماط الفطرية ليؤكد الخصائص الثلاث التي قدَّمتها ترجمة لها؛ فالأصلي عنده أصيل بمعنى أنه قديم [بسبب البادئة ur الألمانية]، وهي مستقلة؛ لأن عالمها هو اللاوعي الذي لا تتحكم فيه الأنا، وهي تلقائية؛ لأنها لا تخضع لرقابة الوعي عليها. (هيلمان ١٩٨٣م، ص٤٢)

ثقة أساسية basic trust

المقصود بها علاقة الرضيع بأمه التي تمنحه ثقةً في كل ما حوله أثناء قيامه باستكشاف دنياه الخاصة ما دام مطمئنًا إلى علاقته بأمِّه، وأيُّ إضرارٍ بهذه الثقة (ناهيك بغيابها) يضرُّ بعلاقة الطفل بما حوله ومن حوله أثناء النمو. (إريك إريكسون: الطفل والمجتمع)

تعارضٌ ثنائي binary opposition

من المبادئ الأساسية للبنيوية، ويتفق المبدأ المذكور مع ميل يونج إلى رؤية كل حركة نفسية في صورة علاقة بين أضداد.

الجسم body

كان يونج يوحي في كتاباته الأخيرة بأن للأنماط الفطرية أصولًا نفسيةً وجسديةً معًا؛ فهي تربط الجسد (الغرائز) بالنفس (الصور) فالغرائز والصور تنبع من اللاوعي، وكان يؤمن بأن هذا التفسير يعلي من قيمة الجسد ما دام يشير إلى عوامل مشتركةٍ بين الجميع ويسهِّل اكتشاف اللاوعي الجمعي فيها.

المخُّ brain

اتجه بعض شراح يونج، مثل ستيفنز (١٩٨٢م) ومثل هنري (١٩٧٧م) وروسِّي Rossi (١٩٧٧م) إلى تحديد أمكنةٍ في المخ يجري فيها نشاط الأنماط الفطرية، ولكن يونج كان يقول إنه يعتبر البدن كله «صورة جسدية مادية للنفس» (المجلد ٩، الجزء الأول، الفقرة ٣٩٢)

التطهير catharsis

كان يونج يرى أن إعادة عيش تجربة صادقة في حالة اليقظة أو تحت التنويم يؤدي إلى تطهير النفس من مثالبها.

السببية causality

انظر علم التعليل أو العلِّيَّة aetiology أدناه، وانظر التزامن synchronicity في هذا المعجم.

رقيبٌ censor

قوة طردٍ للخارج [في حركة دائرية] centrifugal

قوة جذبٍ للداخل [في حركة دائرية] centripetal

هيولى/عماء/خاءوس chaos

حالة وجود مادي لا شكل له ويمكن تعريب اللفظ إذا أريد به المعنى العامُّ لا إحدى الدلالتين المتخصصتين.

الطَّواف (الدائري) circumambulation

لا يقتصر معنى الطواف على الحركة الدائرية بل أيضًا رسم موقع مقدس حول شيءٍ مركزي. ويحدد يونج معنى المصطلح من الناحية النفسية قائلًا إنه التركيز والانشغال بموقع يعتبر مركزًا للدائرة، فإذا توسعنا قلنا إنه كان يراها رمزًا للعجلة، وإن الأنا من الأبعاد الكبرى للذات. (المجلد ٩ الجزء الثاني، الفقرة ٣٥٢)

عنقود cluster

العيش معًا (للذكر والأنثى) دون زواج cohabitation.

الجمعي/الجماعي collective

يقول يونج: إن المحتويات النفسية التي لا تخصُّ فردًا واحدًا وحسب بل تخصُّ في الوقت نفسه عددًا كبيرًا من الناس «سواء كان مجتمعًا أو شعبًا أو البشر كلهم» أطلق

عليها اسم الجمعي (الأنماط السيكلوجية، ص٥٣٠). وقد استفاد يونج من التمييز بين الوعي واللاوعي الذي وضعه رواد حركة التحليل النفسي في وضع نظريته الخاصة عن اللاوعي الجمعي باعتباره مستودع التراث النفسي للإنسان وإمكاناته، وبذلك يعتبر قوةً جبارةً قادرةً على تبني أوهامٍ خادعةٍ هائلةٍ وحالات ذهانٍ جماعيةٍ mass psychosis. وأما الفرديَّة individuality المضادة للجمعية/الجماعية، فكان يونج يرى أنها تمثل التماهي في المثل الأعلى الجمعي الذي يؤدي إلى التضخم المرَضي inflation وأخيرًا إلى جنون العظمة megalomania.

اللاوعي الجمعي collective unconscious

انظر archetype وcollective وunconscious

التعويض compensation

يقول يونج إنه وجد وظيفة نفسية تعويضية يمكن إثبات وجودها عمليًّا وتجريبيًّا، وهي تتفق مع وظائف التنظيم الذاتي والتثبيت المتزن homeostatic للكائن الحي، وهي التي نلاحظ وجودها في الجانب الفسيولوجي للإنسان. ويقول يونج: «إن التعويض يعني الاتزان والاستكمال» والتكيُّف؛ ومن ثمَّ فإن النشاط التعويضيَّ للاوعي يمثل إحداث توازنٍ مع أيِّ اتجاهٍ نحو الانفراد بالعمل من جانب الوعي. (الأنماط السيكلوجية، ص٥٣١)

الاكتمال completeness

يقصد به يونج اكتمال العناصر النفسية التي تشكِّل الشخصية (أو الذات) بحيث يتصف الفرد بكونه كيانًا كليًّا واحدًا wholeness وهو غاية عملية التفرُّد حيث يختفي الفاصل بين الوعي (الأنا) واللاوعي.

مركَّب complex

يقول معجم صمويلز: «تقوم فكرة المركَّب على نقض الفكرة التي تعتبر الشخصية كيانًا واحدًا كالصخرة الصُّلبة». فلدينا ذواتٌ كثيرةٌ على نحو ما تعرِّفنا إيَّاه الخبرة. وعلى الرغم من بعد الشُّقة بين هذا المعنى واعتبار المركَّب كيانًا مستقلًّا داخل النفس؛ فإن يونج يؤكِّد أن «المركَّبات تتصرف كما لو كانت كياناتٍ مستقلةً» (المجلد ٨، الفقرة ٢٥٣).

كما كان يقول: «بعدم وجود اختلافٍ من ناحية المبدأ بين الشخصية المفتتة والمركَّب ... فالمركَّبات شظايا نفسية» (المجلد ٨، الفقرة ٢٠٢) والمركَّب مجموعةٌ من الصور والأفكار في صورة عنقودٍ مجتمعٍ حول نواةٍ تتكون من نمطٍ فطريٍّ واحدٍ أو أكثر، ويتميز بشحنةٍ شعوريةٍ مشتركةٍ، وهو يتكوكب becomes constellated؛ أي ينشط فيؤثِّر في السلوك وفي الحالة الشعورية (ص٣٣–٣٤).

ويقول يونج: إن المركَّبات شظايا نفسيةٌ انفصلت نتيجة تأثير إحدى الصدمات أو الميول المتناقضة أو المضادة. والمركَّباتِ تتدخل فتفسد النوايا والإرادة والأداء الواعي، كما تؤدي إلى اضطراباتٍ في الذاكرة وإعاقة سيَّال التداعي «الطبيعي». وهي تظهر وتختفي وحدها، وأحيانًا ما تستولى على اللاوعي وتؤثر في الكلام والفعل تأثيرًا لا يعيه الفرد. (بناء النفس ودينامياتها، المجلد ٨، ص١٢١)

التجسيد concretism

يقول يونج: «أعني بهذا المصطلح خصيصةً محددةً في الفكر والشعور تمثل النقيض للتجريد. والمعنى الحقيقيُّ للصفة concrete هو النمو معًا، والمفهوم الذي يُبنى على فكرٍ تجسيديٍّ مفهومٌ نما مع مفاهيم أخرى أو اندمج فيها.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٣٣)

الوحدة بين الأضداد coniunctio oppositorum

كان يونج يميل إلى النظر إلى الحركة التي تشمل النمو والتطور والتفاعل والتبادل وشتى العمليات النفسية في صورة صراع بين الأضداد يؤدي إلى الوحدة. فالصحة النفسية تعني غياب الصراع بين العوامل المتضادة وتوحيدها.

الوعي consciousness

يقول يونج: قد يدهش الإنسان حين يلاحظ أن أيَّ حدثٍ يحدث في الدنيا يطبع في الوقت نفسه، صورةً داخليةً له في النفس والذهن؛ أي يصبح حدثًا قائمًا في الوعي. (سيمنار بازل، ١٩٣٤م، ص١) فالواقع أن الوعي لا يخلق نفسه، بل ينبع من أعماقٍ مجهولةٍ، فهو يستيقظ كل يومٍ مع الطفل من أعماق النوم واللاوعي، وهو ما يعني أنه يشبه الطفل الذي يولد يوميًّا من رحم اللاوعي الأزلي. (علم النفس والدين في الغرب والشرق، ٥٦٩)

وحدة المعرفة consilience

المقصود الوصول إلى نتيجةٍ واحدةٍ بأدلةٍ مستقاةٍ من مصادر مختلفةٍ، بعضها ماديٌّ وبعضها تجريدي، وهو عنوان كتاب وضعه أ. أ. ويلسون E. O. Wilson ويعرِّف المصطلح فيه بأنه «الاتفاق في المداخل إلى موضوعٍ يشمل عدَّة مباحث أكاديمية من العلوم الطبيعية والإنسانيات». وعنوان الكتاب الكامل هو: Consilience: Unity of Knowledge وقد صدر عام ١٩٩٨م، والمعروف أن ويلسون عالم بيولوجي.

كوكبة constellation

كان يونج يشير إلى المركَّب بعبارة كوكبة وإلى نشاط المركَّب؛ أي تأثيره في النفس بفعلٍ مشتقٍّ من هذا اللفظ وهو يتكوكب to constellate؛ أي إن المركَّب يمارس عمله «الضارَّ» في النفس.

بنَّاء/تركيبي constructive

يقول يونج: أستخدم هذا المفهوم بمعنًى معادلٍ لمعنى التركيبي synthetic بل وباعتباره مثالًا عمليًّا للتركيب، ومعنى هذا وذاك مضادٌّ لمعنى الاختزال … والمنهج البنَّاء يعني تفصيل القول فيما ينتجه اللاوعي (الأحلام والتخيلات وهلم جرًّا)، وهو يعتبر كلَّ نتاجٍ من نواتج اللاوعي نقطة انطلاقٍ، أو التعبير الرمزيَّ الذي يبشر بمرحلةٍ مقبلةٍ من التطور النفسي. (الأنماط السيكلوجية، ص٥٣٦)

يؤوِّل construe

التأويل هو إضفاء معنًى على الكلام غير ظاهرٍ في دلالته المباشرة، وسبب الخلط في معنى الكلمة أن الاسم منها؛ أي «التأويل» يشترك مع اللفظ الذي يفيد البناء وهو construction.

تجاور/تقارب contiguity

أحد مبدئي تداعي الألفاظ والمعاني والآخر هو التشابه.

المسار المتصل continuum

أي الحلقات المتداخلة والمترابطة إلى درجة تشكيل مسارٍ موحدٍ ومترابطٍ، وأهمُّ ما يستخدم فيه المصطلح الترابط بين الظواهر الجسدية والظواهر النفسية، أو بين العالم الخارجي والعالم الداخلي للإنسان، وفقًا لبعض أساتذة الطبِّ النفسي مثل ستافورد-كلارك.

النقل المضاد countertransference

المقصود أن المحلل تنقل إليه في عملية التحليل بعض أعراض المريض، وكان يونج رائدًا في تبيان تأثُّر المحلل بما لدى المريض؛ فالمحلل ينقل إلى المريض بعض ما يعينه على قهر «مركَّباته» اللاواعية، مثلما ينقل المريض إليه بعض ظواهرها أو آثارها. وقد كتب يونج في عام ١٩٢٩م يقول: «لن تنجح في التأثير إن لم تكن تقبل التأثُّر … فالمريض يؤثِّر [في المحلل] بلا وعي، وأشهر أعراض ذلك هو النقل المضادُّ الناجم عن النقل» (المجلد ١٦، الفقرة ١٦٣)

عقيدةٌ إيمانيَّةٌ creed

ذكرى منسيَّةٌ cryptomnesia

ثقافة الجماعة culture

يقول معجم صمويلز: «يمكن أن نقول بصفة عامة إن يونج كان يستخدم هذا المصطلح بدلالة مرادفة لمعنى «الجماعة»؛ أي مجموعة أو شريحة اجتماعية متميزة إلى حدٍّ ما، وتتمتع بوعي انتمائها إلى البشرية كلها. وهو يستخدم المصطلح (في معظم الأحوال) في وصف حدثٍ أو تحوُّلٍ معينٍ، كقوله «ذو ثقافة جماعية أكبر» أو «يتسم بالقدم وعدم التمتع بأية ثقافة جماعية». وهو يوحي، من الزاوية النفسية، بأن ثقافة الجماعة تشير إلى اكتسابها هويةً ومعنًى، إلى جانب الاستمرار وغرضية المعنى.» (ص٣٨)

الشِّفاء cure

يعارض يونج الفكرة الشائعة التي تقول: إن العلاج النفسي الناجع يؤدي إلى شفاء الفرد من مرضٍ ما؛ إذ كان يؤمن بأن من طبيعة الحياة أن تقيم بعض العراقيل في المسار النفسي للفرد، ومن بينها العلل؛ فالتعامل مع العلل لا يؤدي إلى الالتئام healing

الكامل للجروح بل إلى الوعي بها باعتبارها فرصًا متاحةً للتأمل في أخطاء تكيُّف الأنا مع ما حولها، وإفساح الطريق لتكيُّفٍ أفضل.

الحضور/الوعي بالوجود في الزمن dasein

كلمةٌ ألمانيةٌ تفيد إحساس المرء بأنه حاضرٌ؛ أي موجودٌ وجودًا زمنيًّا، لا مطلقًا، وهي من سك الفيلسوف هايديجر.

غريزة الموت death instinct

أصدر فرويد عام ١٩٢٠م كتابًا عنوانه: «ما وراء مبدأ اللذة» يقول فيه: إننا نستطيع تقسيم الغرائز إلى مجموعتين كبيرتين هما غرائز الحياة وغرائز الموت. أمَّا الأولى فتتضمن غرائز الحفاظ على النفس، مثل الجوع والعدوان، والغرائز الجنسية. وأمَّا الثانية فتتبدَّى في طابع النكوص الذي تتسم به جميع الغرائز؛ أي ميل الغريزة إلى إطلاق طاقتها حتى تفرغ تمامًا وتبلغ إثارتها درجة الصفر، وقد طوَّرت كلاين هذه الفكرة، ولكنَّ التحليل النفسي لم ينتفع بها. ويقول جودرون في كتابه: «الموت والإبداع» (١٩٧٨م) إن يونج كان يرى أن غريزة الموت تقدم إطارًا يشجع الفرد على الإبداع؛ فهي دافعٌ نفسيٌّ على زيادة النمو. والفكرة قريبة ممَّا يقوله هايديجر عن الموت: انظر كتابي: «مصطلحات الفلسفة الوجودية عند هايديجر»، القاهرة ٢٠١٧م.

استدلالٌ/استنتاجٌ Deduction

(عند تشومسكي) البناء العميق في اللُّغة Deep structure

أنواع الدفاع عن الذَّات Defences of the self

يقول مايكل فوردام في كتابه: «الذات ومرض التوحد» (١٩٧٦م) إن جميع أنواع الدفاع عن الذات تعتبر «طبيعيةً» أو من خصائص الأسوياء في نظر يونج، إلا إذا بولغ فيها وتعددت عواملها؛ إذ ينشأ اتجاهٌ نحو تصوُّر القوة الغلَّابة، وهو الذي يؤدي إلى الإحساس بالعظمة والتحجُّر. والغريب أنه يؤدي إلى ظهور مرض التوحد autism، وفي أي الحالين يحرم الفرد من مصادر الرضى الذي تضفيه العلاقات ما دامت الغيرية otherness نفسها هي التي ستوحي له بالاضطهاد. (ص٧٦)

الانسلاخ وإعادة الانضمام deintegration and reintegration

يقول مايكل فوردام في كتابيه: «الأطفال باعتبارهم أفرادًا» (١٩٦٩م) و«الذات ومرض التوحد» (١٩٧٦م) إنه اعتمد على الدراسة النظرية التي أجراها يونج للذات، ثم توسع فيها حتى استخدمها باعتبارها مفهومًا من مفاهيم التطور والتنمية، وهو يشرح ذلك قائلًا: إن يونج يفترض وجود ذاتٍ أصليةٍ في بداية الحياة. وتتضمن هذه الذات الأولية جميع الإمكانات الطبيعية والأنماط الفطرية القادرة على التعبير عن الشخص. وفي البيئة المناسبة تبدأ هذه الإمكانيات في الانسلاخ عن بعضها بعضًا deintegration — أي تتفكك — بعد أن كانت متكاملة في اللاوعي. وتسعى إلى العثور على ما يقابلها في العالم الخارجي. وهكذا «تقترن» إمكانات الطفل القائمة في الأنماط الفطرية بردود الفعل الإيجابية من الأمِّ، فتكون الحصيلة تكاملًا جديدًا في كائنٍ نفسيٍّ داخليٍّ. ويقول فوردام إن يونج يؤمن بأن عملية التفكك وإعادة التكامل تستمرُّ طول العمر. (فوردام ١٩٦٩م، ص١٢ وما بعدها)

هذيان Delirium

وهمٌ delusion

يقدم يونج للوهم تعريفًا قائمًا على الخبرة، قائلًا: إن المريض يشعر feels بشيءٍ يشبه الحكم المبنيَّ على الذهن أو الشعور المستقى من انطباعاتٍ حسيةٍ معينةٍ، ولكنَّه في الواقع مبنيٌّ على عوامل معينةٍ عنده في اللاوعي. ويؤكِّد يونج أن مثل هذه المشاعر ليست بالضرورة سلبيةً؛ فهي «طبيعيةٌ» مثل الأحلام، بشرط أن نفهمها حقَّ الفهم. وكان يونج رائدًا في الدعوة إلى تفسير الأوهام. وهو يورد عددًا من الأوهام الجمعية (المختلفة عن التفسيرات الجمعية للأوهام الفردية) ومن بينها وهمٌ شائعٌ وهو أننا كائناتٌ عقلانيةٌ وحسب!

الخرف المبكِّر dementia praecox

كلمة praecox لاتينية، وتعني المبكِّر أو السابق لأوانه، وكانت تطلق على خلل نفسيٍّ/عقليٍّ يصيب المرء في المراهقة أو بداية الشباب، ثم يتفاقم على مرِّ السنين، وكان أول من استخدم التعبير أرنولد بيك Pick (١٨٥١–١٩٢٤م) في عام ١٨٩١م بهذا المعنى في

جامعة تشارلز في براغ؛ أي إن التركيز في البداية كان على التدهور «العقلي النفسي» ثم تحول يونج إلى تعبير الشيزوفرينيا بعد أن نشر بلاولر Bleuler في عام ١٩١١م كتابًا قدم فيه مصطلح الشيزوفرينيا أول مرة بدلًا عن الخرف المبكر. وقد ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٥٠م بعنوان:

Dementia Praecox, or the Group of Schizophrenias.

(في الغنوصيَّة) القوَّة المنفذة لمشيئة الخالق demiurge

اكتئاب depression

يرتكز مدخل يونج إلى تحليل الاكتئاب على مسألة الطاقة النفسية لا على العلاقات الموضوعية؛ أي مع الآخرين أو فقدانها أو الانفصال عنهم. وعلم النفس التحليلي يستعير الكثير من التحليل النفسي في هذا المجال؛ إذ يعرِّف يونج الاكتئاب بأنه إقامة سدٍّ أو عائقٍ في وجه الطاقة النفسية، بسبب مشكلةٍ معينةٍ؛ إما عصابيةٌ وإما ذهانيةٌ، وإطلاق الطاقة يساعد في حل المشكلة.

موقف اكتئابي depressive position

هذا هو المصطلح الذي وضعته ميلاني كلاين لوصف موقفٍ مزدوجٍ؛ أي سلبيٍّ وإيجابيٍّ معًا تجاه أيِّ شيءٍ، وهي تركِّز أولًا على موقف الطفل من الأمِّ باعتبارها مصدر حبٍّ ومصدر خوفٍ معًا، وهو موقفٌ يزداد تعقيدًا على الأيام ويؤدي في نظرها إلى مولد الضمير. ولكن مدرسة علم النفس التحليلي (انظر كتاب صمويلز يونج ومن تلاه ١٩٨٥م)، تقول: إن التوفيق الذي يحرزه الطفل في نهاية العام الأول بين صورتَي الأمِّ يعتبر أول إنجاز في المصالحة بين الأضداد، وهو يرتبط بالمنظور التنموي للذات.

علم النفس العميق depth psychology

يعتبر عام ١٨٩٦م نقطة انطلاقٍ تاريخية للنظرية السيكلوجية وتطبيقاتها، وميلاد ما نسمِّيه علم النفس العميق، حين نشر فرويد بحثًا عنوانه: «عن تعليل الهيستيريا» وما تلاه مما أثبته في عبارته الشهيرة: «من العسير التمييز بين التخيل والذاكرة في اللاوعي». ومن تلك اللحظة، خصوصًا بالتعاون مع يونج، انصبَّ الاهتمام على دراسة اللاوعي. ويونج يقرُّ بفضل فرويد في هذا المجال (في المجلد ١٥ مثلًا) وإن عارضه في نسبة الدافع

اللاوعي للجنس وحده، مثلما عارضه آدلر قائلًا بنسبته إلى طلب السلطة والغلبة (أو القوة).

مصيرٌ destiny

التَّطوُّر/التَّنمية development

عادة ما تتضمن آراء يونج عن تطور الشخصية إقامة تركيبٍ بين العوامل الفطرية الخاصة بكيان المرء والظروف التي يجد الفرد فيها نفسه، ويمكن أن ينظر إلى التطور من وجهة نظر علاقة المرء بنفسه أو علاقته بالآخرين أو بالنوازع الغريزية. وتتضمن حركة التطوُّر اتجاهاتٍ تقدميةً وانتكاسيةً معًا، ولكنها دائمًا ذات دلالاتٍ لا يستهان بها.

المثابرة التَّنمويَّة developmental perseveration

يقول يونج في حديثه عن العوامل التي تتحكم في نمط الشخصية الانطوائية أو الانبساطية وميلها إلى أحد الأنماط الوظيفية — وهي التفكير والشعور والإحساس والحدس — إنها ثلاثة عوامل: الوراثة [العامل الفطري] ونمط الأبوين، والمثابرة التنموية؛ أي إن الصبيَّ يكتشف نمطًا وظيفيًّا واحدًا أو أكثر يستطيع به تحقيق النجاح فيثابر على تنميته، وهو ما يؤثِّر في نمط شخصيته عند النضج. (الأنماط السيكلوجية، الفصل الثالث)

العملية الجدلية dialectical process

يقصد يونج أن المحلل يتأثر بحالة المريض مثلما يؤثر فيه؛ فالتحليل النفسي الصادق عمليةٌ جدليةٌ تقوم على الشيء ونقيضه وصولًا إلى التركيب. انظر مادة المحلل والمريض أعلاه.

التَّمييز والفصل differentiation

المصطلح شائع في كتابات يونج؛ ويعني به تمييز الأجزاء عن الكيان الكلِّيِّ، أو استخلاصها أو فصل ما كان مشتبكًا مع غيره في اللاوعي. ومن ثمَّ فيمكننا أن نتحدث عن وجود أجزاء من الشخصية تتمتع بتمييزٍ أكثر من سواها؛ أي إنها متميزةٌ تميُّزًا راسخًا وقائمةٌ في صلب الوعي. ويضرب يونج مثلًا على عكس ذلك قائلًا إن «التفكير غير المتميز لا

يستطيع التفكير من دون تدخُّل الوظائف الأخرى — الشعور والإحساس والحدس — فهو مختلطٌ بها، وبالخيالات التي تجيء بها مثل إضفاء الطابع الجنسيِّ على الشعور والتفكير في حالة العصاب.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٣٩)

التفكير الموجَّه والتفكير التخيلي directed and fantasy thinking

يقدم يونج هذين المصطلحين لتحديد شكلين مختلفين من النَّشاط الذهنيِّ وكيف تعبِّر النَّفس بأسلوبين مختلفين عن نفسها (في المجلد الخامس، في الفقرات من ٤ إلى ٤٦) وفيما يلي تلخيص ما يقول. يقول يونج: إن التفكير الموجَّه يعني الاستخدام الواعي للغة ومفاهيمها؛ إذ يقوم أو يُبنى على الواقع الملموس؛ فهو يهدف إلى التوصيل إلى الآخرين ومن أجل الآخرين. إنه لغة الذهن، لغة العرض العلميِّ والمنطق السليم. وأمَّا التفكير التَّخيُّليُّ فهو يستخدم الصور — إمَّا مفردةً وإمَّا بأشكالٍ ذات دلالةٍ — والعواطف، وثمار الحدس، ولا تنطبق عليه قواعد المنطق ولا الفيزياء، ولا الأخلاق. ويمكن وصف هذا التفكير بأنه مجازيٌّ أو رمزيٌّ أو خياليٌّ. ويقول يونج: إن التفكير التخيليَّ قد يكون واعيًا، ولكنه عادةً سابقٌ للوعي preconscious أو نابعٌ من اللاوعي.

متهرئ/مفتَّت disintegrated

وصف يونج الشيزوفرينيا في بحثٍ نشره عام ١٩٣٦م وأعيد طبعه في كتابٍ عنوانه: «العاطفة» عام ١٩٦٦م بأنها تهرؤ الشخصية أو تفتُّتها، وهو يستخدم كلمة أخرى بمعنًى قريبٍ هو fragmentation الذي يترجمه بعض العلماء العرب بالتَّشظِّي، وذلك حتى ينفي دلالتها على تعدد الشخصية أو، على الأقل، وجود شخصيةٍ أولى وشخصيةٍ ثانيةٍ، كما أوضحت في الدراسة. (انظر ص٨٢)

النَّبذ/الطَّرح dissimilation

التفكُّك dissociation

يشير المصطلح إلى التفكيك اللاواعي لما ينبغي أن يكون مترابطًا في الشخصية. بحيث يصبح «المرء منقسمًا على نفسه» (المجلد ٨ الفقرة ٦٢)، وهو ما يعني انهيار إمكان

بلوغ المرء مرحلة الكيان الكامل wholeness. ويعتبر التَّفكُّك جانبًا مهمًّا من جوانب العصاب، وقد يتخذ هنا صفة «التفاوت بين الموقف الواعي والتيارات القائمة في اللاوعي» (المجلد ١٦ الفقرة ٢٦). والكبت حالةٌ خاصَّةٌ تمثله، مثل العجز عن التصالح مع النوازع الجسدية، أو مع الظلِّ بصفة عامة. وكان يونج يعتبر التحليل علاجًا ناجعًا له؛ خصوصًا العلاقة الجدلية بين الطبيب والمريض (المبينة عاليه).

السَّائد/المهيمن dominant

حديث يونج عن العقد nodal points باعتبارها عناصر مهيمنةً غير شخصيةٍ — يمثِّل المرحلة الثانية من مراحل فكره الخاصِّ بالأنماط الفطرية. انظر المدخل التالي.

النقاط العقدية المهيمنة dominant nodal points

كان يونج يشير إلى ما يرى أنه بعض العناصر المهيمنة في النفس بتعبير النقاط العقدية، والنسبة إلى العقدة والعقد في العربية — خصوصًا في سياق علم النفس — يمثِّل مشكلةً؛ لأن هذه الترجمة قد توحي بالتسمية الشائعة أو «الشعبية» للمركَّب complex؛ وهو الذي سبق تعريفه في الدراسة وفي المعجم، ولكنَّ الكلمة الإنجليزية المستعملة للإشارة إلى العقدة، وهي node — لا تعني في العلوم الطبيعية غير نقطة التقاء أو نقطة انبثاقٍ، مثل نقطة انطلاق فرعٍ من جذع الشجرة، وهي العقد التي تظهر في الخشب على شكل دوائر، والتعبير العاميُّ المصريُّ «يحط العقدة في المنشار» يعني يتسبب في صعوبة، والمعاجم تشرحها بكلمة knot التي تعني الربطة التي يلتفُّ فيها الحبل التفافًا معقدًا لتثبيت شيءٍ ما. وهذه هي التي نشير إليها بالتعبير الاصطلاحيِّ الإنجليزيِّ to cut the Gordian knot الذي يعني حلَّ مشكلةٍ عويصةٍ بطريقةٍ غير تقليديةٍ؛ إذ تقول الأساطير إن جورديوس ملك فريجيا ابتدع أسلوبًا لتعقيد الحبل بحيث يكاد يستحيل فكُّ عقده، وكانت النبوءة تقول: إن من يستطيع حلَّها سوف يهيمن على آسيا، وحين فشل الإسكندر الأكبر في حلِّها قطعها بسيفه، وهذا المعنى؛ أي العقدة — بمعنى العقبة أو الصعوبة — هو الذي نفهمه من الآية الكريمة: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه: ٢٧–٢٨). وكان تصوُّر يونج للنِّقاط العقديَّة — يمثل المرحلة الثانية من تفكيره الذي أدَّى إلى وضع تصوُّر الأنماط الفطرية.

كان يونج في عام ١٩١٢م يتحدث عن الصور الأزلية، كما ذكرت في الدراسة، وهي التي توصَّل إلى تصوُّر وجودها بناءً على ما اكتشفه في «حياة» اللاوعي عند مرضاه وفي تحليله لنفسه أيضًا. وقد راعه التشابه الشديد بينها؛ فهي أولًا توجد في اللاوعي، وهي ثانيًا ذات طاقةٍ روحيةٍ مسيطرةٍ numinosum وهي ثالثًا تتمتع بالاستقلال. وكان يرى أن هذه الصور ينمِّيها اللاوعي الجمعي. وما إن حلَّ عام ١٩١٧م حتى بدت له هذه الصور الأزلية في شكل نقاطٍ عقديَّةٍ أو عناصر غير شخصيةٍ مهيمنةٍ في النفس، وكان يرى أنها تجتذب الطاقة وتؤثِّر في سلوك الفرد. ولكنه أدرك أن المعنى الذي يريده لا يتمثل في المضمون (وهو ما يوحي به تعبير الصُّور) بل في النسق أو الأنساق التي تتميز بها هذه «الأشياء»؛ فهذه الأنساق يصعب تمثيلها موضوعيًّا؛ لأنها شكلٌ مجردٌ لا شيءٌ مجسَّدٌ؛ ومن ثمَّ عدَّل المصطلح إلى النمط الفطريِّ archetype عام ١٩١٩م، وأصبح يقول إن النمط الفطريَّ قد يتخذ أيَّ مضمونٍ ويرمز لأيِّ شيءٍ ما دام مرتبطًا بحياة الإنسان في كل زمانٍ ومكانٍ، مثل المولد والموت، وعلاقة الأبوة والأمومة، فالعلاقة نمطٌ فطريٌّ أزليٌّ مهما تغير مضمون الأب أو الأم؛ وقس على ذلك الموتيفات التي نجدها في الأساطير والتراث الأدبي والرحلة؛ مثل موتيفة البحث عن شيءٍ (بغضِّ النظر عن الباحث أو المطلوب) وهلم جرًّا.

حلمٌ dream

يقول يونج: «الحلم بابٌ خفيٌّ صغيرٌ في أعمق خبايا النفس وأبعدها، وهو ينفتح على الليل الكوني الذي كان نفسًا قبل أن يوجد أيُّ وعي بالأنا بمدة طويلة، وسوف يظل نفسًا مهما اتسع وامتد وعي الأنا … والوعي يفصِّل كلَّ شيءٍ، لكننا في الحلم نمسي أشبه ما نكون بذلك الإنسان العالميِّ الخالد الحقيقيِّ المقيم في ظلمة الليل الأزليِّ. إنه قائم فيه وما يزال كلًّا كاملًا، والكلُّ الكامل ما يزال فيه، لا يميزه شيءٌ عن طبيعة كلِّ «أنا» مجردة. ومن داخل هذه الأعماق التي يتحدُّ كلُّ شيءٍ فيها يخرج الحلم، ولو بلغ حدًّا لا مثيل له من المظهر الطفوليِّ أو الغرابة المخيفة أو الانحلال الخلقيِّ.» (الحضارة في مرحلة انتقالية، المجلد ١٠، الفقرة ٣٠٤)

[همَّةٌ]/قوَّةٌ دافعةٌ أو حافزةٌ drive

يؤمن يونج بأن الإنسان مدفوعٌ بالفطرة إلى طلب البقاء؛ حتى بفعل غريزة الموت، وهو في هذا يتفق نظريًّا مع ما يقوله هايديجر عن الموت، وكيف ينبغي أن يعي كلُّ من في

قيد الحياة بالنهاية المحتومة حتى يضاعف من جهوده لتحقيق ذاته، ولكن هايديجر لم يكن يُرجع ما يسميه ضرورة العزم والحزم resolve إلى قوًى نفسيةٍ أو روحيةٍ بل إلى الوعي بالوجود؛ أي الحضور dasein، وأما يونج فكان منذ البداية مؤمنًا بالروح، كما ذكرت في الدراسة، ويقول في أحد أبحاثه التي ألقاها قبل التخرُّج إنه يؤمن بأن مهمة دراسة الطب النفسي علميًّا إثبات وجود الروح/النفس soul باعتبارها طاقةً متحررةً من الزمن والمكان (ستيفنز ١٩٩٠م، ص١٥٠) وكان يرى أن دراسة هذا الكيان غير المحسوس ماديًّا — كفيلٌ بتبيان دوافع الحياة أو غريزة الحياة التي تضارع في النهاية غريزة الموت. ويقول يونج تعليقًا على أحد أحلامه إن نزوله إلى القبر في ذلك الحلم «كان يمثل زيارة معبدٍ تحت الأرض، وكانت ستائره الخضراء تمثل المروج، أو بعبارةٍ أخرى: سر الأرض الغامض التي تغطيها النباتات الخضراء» (ذكريات وأحلام وتأملات ص١٣) ويقول ستيفنز تعليقًا على ذلك: إن روح النبات في مصر القديمة كان يمثلها أوزوريس ربُّ العالم السفليِّ الذي كان يتحول بانتظامٍ في دائرةٍ من الموت والبعث، وعندما كان أحد المصريين يموت، كان يقال إن روحه عادت إلى أوزوريس (ستيفنز ١٩٩٠م، ص١٠٦) وكان انشغال يونج بمعتقدات المصريين القدماء تعبيرًا عن إيمانه بالروح التي كان يراها وراء الكثير من الدوافع الغامضة (في اللاوعي) للإنسان.

انتقائي eclectic

أي المفكر الذي لا يلتزم بمنهجٍ فكريٍّ لأحد الفلاسفة أو العلماء بل ينتقي من أقوالهم ما يناسبه وحسب. والمفكر الانتقائيُّ إذن عكس المفكر المذهبيِّ (systematic).

الأنا ego

يقول صمويلز في معجمه: «بذل يونج جهدًا جهيدًا في رسم خريطة النفس psyche للتمييز بين مفهوم الأنا عنده ومفهوم فرويد للأنا». ويقول يونج في كتابه «الأنماط السيكلوجية»: «إنني أفهم الأنا باعتبارها مركَّبًا من الأحاسيس التي تمثل مركز مجال الوعي، وتتمتع بدرجةٍ كبيرةٍ من الاستمرار والهوية» (ص٥٤٠). ولكنه يؤكد أيضًا أوجه قصورها باعتبارها أقل من الشخصية الكاملة. فالأنا مرتبطةٌ بالهوية الشخصية، والحفاظ على الشخصية، والاستمرار في الزمن، والتوسط بين مجالَي الوعي واللاوعي،

والمعرفة، وما يسمَّى اختبار الواقع، ولكننا يجب أن نرى أنها تستجيب لمطالب كيانٍ أعلى وهو الذات self؛ أي المبدأ التنظيميُّ للشخصية كلِّها. والعلاقة بين الذات والأنا تشبه العلاقة «بين الذي يحرك وما يحركه». (صمويلز، ص٥٠)

محور الأنا والذَّات ego-self axis

الدافع الحيوي élan vital

كان هنري برجسون الفيلسوف الفرنسي (١٨٥٩–١٩٤١م) يقول: إن في داخل الإنسان قوةً أو نزعةً حيويةً، وهي قائمة أيضًا في جميع الكائنات الحية، أما في الإنسان فهي مسئولةٌ عن الإبداع والنمو والتغيُّر ولا بدَّ منها للتطور.

عفريتةٌ/جنِّيةٌ elf

إكسير الحياة elixir

العاطفة emotion

يقول يونج: إن المصطلح مرادفٌ لكلمة affect. (الأنماط السيكلوجية، ص٥٤١)

المنهج التجريبي/التجريبية empiricism

كان يونج يعتبر منهجه في علم النفس تجريبيًّا، بمعنى أنه يستند إلى الملاحظة والتجربة لا على النظريات، وكان يرى أن هذا يمثل عكس التأمل الحدسيِّ speculation أو الأيديولوجي، وكان يرى أن المذهب التجريبيَّ يتمتع بمزية تقديم الحقائق بأكبر دقةٍ ممكنةٍ على الرغم من طابعه المحدود؛ أي عدم تقديره لقيمة الأفكار. وكان يقول: إن المذهبين عقلانيان.

التفاعل مع النمط الفطري enactment

المعنى المعجميُّ للفعل enact والاسم منه enactment سن القوانين، ومعناه الآخر الأقلُّ شيوعًا هو التمثيل بمعنى تحويل الفكرة إلى حدثٍ، ولكن يونج يستخدمه بمعنى يكاد يشبه to act out أي يتيح التفعيل بمعنى قريبٍ من abreaction؛ أي إعادة عيش خبرةٍ

معينةٍ، ويونج يعني بالمصطلح أن يدرك المرء وجود المنبِّه الذي أدَّى إلى تنشيط النمط الفطريِّ وأن يقبله وأن يتفاعل معه، محافظًا على سيطرة الأنا، ومن ثمَّ يسمح لمعنى النمط الفطريِّ «المجازيِّ» بأن يظهر في صورةٍ شخصيةٍ وفرديةٍ.

الانقلاب إلى الضد/المسار المضاد enantiodromia

يقول يونج: إن هذا قانونٌ نفسيٌّ وضع هيراقليطس معناه المعروف، ألا وهو أن كلَّ شيء يتحول إلى ضدِّه عاجلًا أو آجلًا، ويعرِّفه يونج (مقتبسًا قولًا لهيراقليطس نفسه) قائلًا: «إنه المبدأ الذي يحكم جميع دورات الحياة الطبيعية، من أصغرها إلى أكبرها» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٤١) كما أضاف إلى ذلك مقولةً اشتهرت؛ ألا وهي: «لا يستطيع أن يفلت من قانون الانقلاب إلى الضدِّ — وهو قانونٌ جهم الطلعة — إلا من يعرف كيف يفصل ذاته عن اللاوعي» (المجلد ٧، الفقرة ١١٢). فإن عدم الانفصال يؤدي إلى الاعتماد المبالغ فيه على آلية التنظيم الذاتيِّ، وهو ما يؤدي إلى تجاهل سيطرة الأنا. ويونج يكثر من الإشارة إلى ظاهرة الانقلاب إلى الضدِّ، ويؤمن بأنها حقيقيةٌ لا رمزيةٌ؛ فهو ينسب إليها (باعتبارها قانونًا طبيعيًّا) كلَّ تغيُّرٍ في اللاوعي لا يقابله تغيُّرٌ في الوعي، وهو يستند إليها في بناء مفهومه لما يسميه التعويض المشار إليه آنفًا؛ بمعنى أن التعويض الذي يأتي بالاتزان — يمنع الانقلاب إلى الضدِّ في غفلةٍ من الأنا. (عن سيكلوجية اللاوعي، في المجلد ٧، الفقرة ١١٥)

طاقة energy

كان يونج يستعمل هذا المصطلح مرادفًا لمصطلح ليبيدو libido (المجلد ٦، الفقرة ٧٧٨)، ويقول الشُّرَّاح: إن الطاقة النفسية محدودةٌ، ويمكن تدميرها، وفي هذا الصدد توازي أفكار يونج نظرية الليبيدو عند فرويد، وأمَّا مثار الخلاف فهو الطابع الجنسيُّ الخالص الذي ينسبه فرويد إلى الليبيدو، أو إلى الطاقة النفسية. أمَّا تصوُّر يونج فأقرب إلى أن يكون شكلًا من أشكال طاقة الحياة، ذات الطابع المحايد. فهو يبين أن الطاقة النفسية في المراحل «قبل الأوديبية» للتطور، تتخذ عدة أشكالٍ؛ من بينها الشكل التَّغذويُّ وما لفَّ لفَّه، ويمكن استعمال الطاقة النفسية باعتبارها جسرًا يصل ما بين التطوُّر البدني في مناطق معينةٍ والعلاقات مع الآخرين. (صمويلز، ص٥٤)

تضخم [الشخصية] enlargement

يقول يونج في الفصل الثاني من «الظواهر الناجمة عن استيعاب اللاوعي» (في المقالة الثانية من كتابه: «مقالتان عن علم النفس التحليلي»، وهو المجلد ٧، بتاريخ ١٩٢٨م): إن استيعاب اللاوعي يؤدي إلى ظواهر بغيضةٍ وواضحةٍ في الكثير من الأشخاص مثل الثقة في النفس المبالغ فيها «فهم يعرفون كلَّ شيءٍ، ويتصورون أن لديهم إحاطةً كاملةً بكل ما يتعلق باللاوعي عندهم». وعلى العكس من ذلك يشعر آخرون بالانسحاق تحت وطأة اللاوعي عندهم، ويفقدون ثقتهم بأنفسهم. ففي الحالة الأولى يؤدي هذا التضخم إلى «انتفاخ» معيبٍ inflation وجنون العظمة megalomania وفي الثانية إلى الإحساس بالدونية والانسحاق. (المختار من كتابات يونج، ص٨٣–٨٤، حتى ١٠٣)

قواعد التطور في النشأة epigenic rules

هذا مصطلحٌ مشتقٌّ من أصلٍ ذي معانٍ مختلفةٍ حسب المبحث العلمي الذي يستخدم فيه، فأمَّا المعنى الذي يستخدمه فيه يونج فهو المعنى البيولوجي الذي يقول: إن الجنين يتطور develops باكتساب إضافاتٍ لم تكن موجودةً فيه أصلًا، وهذه النظرية مضادةٌ لنظرية التشكيل السابق [أي إن الجنين يحمل منذ البداية كلَّ خصائصه] preformation وأمَّا الأصل أو الاسم الذي اشتقَّت منه الصفة فهو epigenesis الذي يعني التشكيل أو الوجود اللاحق، ودلالته الأولى جيولوجية، حيث يعني التحوُّل في طبيعة المعادن الموجودة في الصخور على مرِّ الزمن، والصفة منه epigenetic كما يشير الأصل في الدراسات الطبية إلى ظهور أعراضٍ لاحقةٍ، أو حتى إلى الأعراض الثانوية نفسها، وأمَّا في علم النبات فنجد صورةً صرفيةً أخرى يمكن أن نعتبرها أصلًا وهي epigeal؛ أي (فوق سطح الأرض = epi فوق، ge الأرض) وفي علم الحيوان تطلق على ما يعيش ويقتات منها قرب سطح الأرض، وفي اللغة اسمٌ يطلقٌ على أية فئةٍ من هذه الفئات وهو epigene والصفة epigenous.

التَّوازن/الاتِّزان equilibrium

إيروس Eros

إيروس ربُّ الحبِّ في الأساطير اليونانية، والصفة من الاسم في الإنجليزية تشير إلى الجنس erotic مثلما يشير الإنجليز (لا الأمريكان) إلى الجماع بتعبير love-making والخلط

قديمٌ، ويظهر في تعبير courtly love الذي يترجم بالحبِّ الرفيع وإن كان يعني العكس تمامًا (انظر كتابي: «الترجمة الأدبية» ١٩٩٧م). وقد درج الشارحون على إقامة ترادفٍ بين الشعور feeling وبين إيروس، وهو ما لا يقصده يونج، ولكنه من تأثير الأعراف التي تنسب إلى المرأة الميل إلى العاطفة emotion أكثر من الرجل، وهذا أيضًا من أخطاء التقاليد التي يصعب التغلب عليها.

وأما ما يعنيه يونج بمصطلح إيروس فهو مبدأ العلاقة النفسية، وهو يميل أحيانًا إلى القول بأنها أقرب إلى طبع الأنثى منها إلى طبع الذكر، وإن ما يقابلها هو لوجوس logos الذي يعني العقلانية باعتبارها أقرب إلى طبع الرجل، ولكنه يحرص دائمًا على أن يؤكِّد أن هذا التقسيم مبنيٌّ على الحدس، ومن المحال إثباته علميًّا أو تعريفه تعريفًا دقيقًا، بل ويكرِّر القول: إن «إيروس» و«لوجوس» يوجدان في كل إنسان بغضِّ النظر عن اختلاف الجنس. وقد أضاف جوجنبول-كريج (الذي أشرت إليه من قبل) تفسيرًا طريفًا يحاول فيه تعميم معنى إيروس عند يونج قائلًا إنه يتضمن الإبداع والحبَّ الفطريَّ [في كتاب له بعنوان: «إيروس على عكازين» ١٩٨٠م] ومؤكِّدًا أنه قائم في اللاوعي عند الجميع.

ولكن المهم في هذا الصدد هو تمييز يونج بين حاجة المرأة إلى إيروس — بمعنى العلاقة النفسية — والمعنى الشائع للمصطلح بمعناه الجنسيِّ؛ إذ يؤكِّد يونج التمييز بين إيروس والجنس حتى وإن لم ينفصلا انفصالًا كاملًا في جميع الأحوال كما يقول، ونستطيع أن نفهم موقف يونج فهمًا أوضح إذا وضعناه في سياق المناظرة العامة حول ما أسماه فرويد: «غريزة الموت» مقابل «غريزة الحياة»؛ إذ كان فرويد يرى أن «غريزة الحياة» تتماهى مع إيروس، وأنها تعني إقامة العلاقات الأساسية والحفاظ عليها. ويرى أن «غريزة الموت» تنحصر في هدم هذه العلاقات، ويخصص يونج جانبًا كبيرًا من كتابه: «مقالتان في علم النفس التحليلي» لنقض هذا التضادِّ، قائلًا: «المنطق يقول: إن عكس الحبِّ الكراهية، وعكس إيروس الخوف phobos؛ ولكنَّ عكسه من الزاوية النفسية ما يكمن في اللاوعي من إرادة السلطة» (المجلد ٧، الفقرة ٧٨). فلقد كان يونج يؤكِّد (في هذا الكتاب وغيره) أن إيروس القائم في اللاوعي يجد التعبير عنه في الدافع إلى اكتساب السلطة، فإذا افترضنا وجود امرأةٍ يتملكها الأنيموس أو لا علاقة لها بإيروس — فلنا أن نفسر أفعالها؛ لا بأنها «غير منطقية»، بل بأنها خاضعةٌ لدافع اكتساب السلطة. وهو يقترب في هذا التحليل من موقف آدلر، وتقول بني شورتر إن التحولات الحديثة

في أوضاع المرأة تدلُّ على أنها أقرب إلى محاولة اكتساب حقِّها في السلطة، وأن ذلك لا يتعارض مع ما فطرت عليه من طلب العلاقة النفسية التي يقول بها يونج. (صمويلز، ص٥٥–٥٦)

علم الأخلاق/مجموعة المطالب الأخلاقية ethics

كتب إريخ نيومان Erich Newmann في عام ١٩٤٩م كتابًا عنوانه: «أصول الوعي وتاريخه»، وكتب يونج تصديرًا للطبعة الألمانية قبل ترجمته إلى الإنجليزية ونشره عام ١٩٥٤م، وهو مخصَّصٌ لمناقشة الجوانب الأخلاقية لعلم النفس العميق. ويقول يونج في ذلك التصدير إن القانون الأخلاقيَّ لأي شخصٍ يعبِّر عن حقيقةٍ نفسيةٍ قد تخضع وقد لا تخضع للتأمل وللأحكام الصادرة من اللاوعي لديه. ويضيف قائلًا: إن تنمية الوعي تتطلب نظراتٍ عميقةً ومراعاةً للفكر الديني بحيث يتمكن المرء من رؤية الأشياء من زاويةٍ شخصيةٍ وزاويةٍ عالميةٍ في الوقت نفسه، ومؤكِّدًا أن ذلك سرُّ الأخلاق.

دراسة السلوك/دراسة سلوك الحيوان وتطوُّره ethology

ويستخدم المصطلح أحيانًا في الإشارة إلى تعامل الأحياء مع البيئة؛ أي bionomics والمقصود علاقات الكائنات الحية بما حولها، سواء أكان عالمها الخاص umwelt أم النظام البيئي ecology بصفةٍ عامَّةٍ.

الشَّرُّ evil

لم يكن موقف يونج من الشرِّ موقفًا فلسفيًّا بل براجماتيًّا؛ أي عمليًّا وواقعيًّا بمعنى أنه كان تجريبيًّا؛ أي إنه كان يتصدَّى لتحليل نظرة الفرد فيما يراه شرًّا أو خيرًا عندما يجتهد لعلاجه من مرضٍ نفسيٍّ ما؛ فالقول بهذا أو بذاك أمرٌ شخصيٌّ من الزاوية النفسية، ولكنه ليس نسبيًّا، فعلى البشر أن يتعاملوا مع الشرِّ باعتباره شرًّا ذا سلطان وغموضٍ شيطانيين.

ولكن من يقرأ كلام يونج يجد كثيرًا من الفكر الفلسفي؛ إذ يقول: ليس الشرُّ والخير كائنين بل أحكام نصدرها على أشياء وأفعالٍ، وهذه الأحكام حقيقيةٌ من الناحية

النفسية، ونحن نجسِّد حقيقتها بالرموز، سواء أكانت دينيةً أم علمانيةً. فالذي يهمُّ يونج لا الحكم بالخير أو بالشر بل عواقب هذا الحكم على صحة المريض النفسية.

ويذكر جيمز هايسيج Heisig في كتابه: «دراسة سيكلوجية الدين عند ك. ج. يونج» (١٩٧٩م) إن يونج ناقش طبيعة الشرِّ في عدة رسائل متبادلةٍ مع قس إنجليزي يدعى فكتور هوايت ولكنهما اكتشفا استحالة التوفيق بين آرائهما.

استكمال بالاستقراء/التقدير بناء على بيانات extrapolation

هذا منهجٌ من مناهج العلوم الطبيعية الحديثة، وهو يطبَّق في الإنسانيات أيضًا، على ما في هذا من تجاوزٍ أو اقتراف أخطاء طفيفةٍ؛ مثل القطع بصحة نتيجةٍ إحصائيةٍ معينةٍ بشرط ألا تتجاوز نسبة الخطأ حدًّا معيَّنًا. والباحثون في الفوارق بين الجنسين يلجئون إلى هذا النوع من التقدير أو الاستنباط.

(الشخصية) الانبساطية extraversion

يقول يونج: «الانبساطية تعني توجُّه الليبيدو [أي الطاقة النفسية] إلى الخارج. وأعني بهذا المفهوم وجود صلةٍ واضحةٍ بين الذات والموضوع بمعنى وجود حركةٍ إيجابيةٍ للاهتمام الذاتيِّ نحو الموضوع [المقصود بالذات subject هو الشخص وبالموضوع object الشيء أو الآخرين]؛ فكلُّ من يتسم بالانبساطية يفكر ويشعر ويفعل ما يفعله في إطار علاقته بالأشياء وبالآخرين، بل وبطريقةٍ مباشرةٍ، وتسهُل ملاحظتها، بحيث ينتفي كلُّ شكٍّ في اعتماده الإيجابيِّ على الأشياء. وهكذا، فلنا أن نقول من زاويةٍ معينةٍ إن الانبساطية تعني نقل الاهتمام إلى الخارج من الذات إلى الموضوع. وإذا كانت الانبساطية ذهنيةً، فإن الذات يرى أنه داخل الموضوع، وإذا كانت الانبساطية شعوريةً فإن الذات يشعر أنه في داخل الموضوع، والحالة الانبساطية تعني التحكُّم القويَّ، وإن لم يكن خالصًا من جانب الموضوع. وللمرء أن يتحدث عن انبساطيةٍ فعالةٍ عندما تكون عامدةً وتمليها الإرادة، وعن انبساطيةٍ سلبيةٍ عندما يفرضها الموضوع؛ أي عندما يجتذب الموضوع اهتمام الذات بنفسه ورضاه ولو كان ذلك ضدَّ قصد الذات. فإذا أصبحت الحالة الانبساطية معتادةً — ظهر النمط الانبساطيُّ [للشخصية].» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٤٢–٥٤٣)

ملاحظةٌ: ينفرد مري ستاين Stein في كتابه: «خريطة الروح عند يونج» [١٩٩٨م] ٢٠١٠م، بتقديم هجاء مختلفٍ للكلمة وهو extroversion انظر معجمه الصغير ص٢٣٣، دون إبداء أسبابٍ لاستبدال الـ o بالـ a.

جنِّيَّةٌ Fairy

الحكايات الخرافية fairy tales

يقول يونج: إن هذه قصص تمثل اللاوعيَّ الجمعيَّ، وتظهر في الحقب التاريخية والسابقة للتاريخ، وتصوِّر السلوك غير القائم على التعلُّم البشريِّ وحكمة النوع البشريِّ. وتتجلى في الحكايات الخرافية موتيفات متشابهةٌ في أماكن تفصلها مساحاتٌ شاسعةٌ وحقبٌ مديدةٌ، وهي تقدم أفكارًا دينيةً وأساطير إلى جانب الرموز التي تساعد مضمون اللاوعي على الانتقال إلى الوعي، ثم تفسَّر وتندمج فيه. وقد وجد يونج أثناء بحوثه في الشيزوفرينيا أن هذه الأشكال النمطية للسلوك والموتيفات تظهر في الأحلام، وفي الرؤى، وفي نظم الهذيان عند المجانين بغضِّ النظر عن التقاليد. ولما كانت هذه الحكايات تنشأ من ثيمات الأنماط الفطرية فقد افترض يونج أن المقصود بها لم يكن التسلية بل الحديث عن القوى الغامضة التي يخافها الإنسان لقوتها وخفائها، قائلًا: إن صفاتها قد أسقطت على أشخاصٍ وأشياء وأحداث في الأساطير الخرافية myths كما أسقطت في الأساطير التاريخية legends على حياة شخصياتٍ تاريخيةٍ. وهكذا كان يونج يقول: إن السلوك القائم على الأنماط الفطرية يمكن دراسته استنادًا إلى الحكايات الخرافية أو عن طريق التحليل. وأهم من طبَّق نظرية يونج الباحثة فون فرانز Von Franz التي درست الحكايات الخرافية بصفتها «أنقى وأبسط تعبيرٍ عن العمليات النفسية في اللاوعي الجمعي» (١٩٧١م).

وهمٌ/تخيُّل fantasy

يعرِّفه يونج بأنه تيارٌ متدفقٌ أو مجموعةٌ متحركةٌ من الصور والأفكار داخل النفس اللاواعية، وتشكِّل أهمَّ ما تتميز به من نشاطٍ. وهي تختلف عن الفكر والمعرفة، ويقول يونج إنها تتمتع في البداية بالاستقلال؛ أي إنها تعتبر منفصلةً عن وعي الأنا، على الرغم من إمكان التواصل معه. ويميز يونج بين المادة التي تستخدمها التخيلات — والتي

ربما كانت مستمدَّةً من الواقع — والتحوُّل الذي يصيبها حين تنتقل إلى اللاوعي، كما يتحدث عن تدخُّل التخيلات في حياة الفرد الواعية، قائلًا: إن الصور أهمُّ مكوناتها، ويتحدث بالتفصيل عن تأثير هذه الصور في نفس المرء وسلوكه. ويضيف أن تخيلات الفنانين الإبداعية تنتمي إلى الرؤى المستمدَّة من أعمق أنواع «الحكمة» النفسية وأقدمها. (صمويلز، ص٥٨–٦٠)

الأب father

الشعور feeling

يقول يونج: «أعتبر الشعور من بين الوظائف النفسية الأربع، ولا أستطيع تأييد المدرسة السيكلوجية التي تعتبر الشعور ظاهرةً ثانويةً تعتمد على «أساليب العرض» أو الأحاسيس sensations، لكنني — مع هوفدينج Hoffding وفونت Wunt وليمان Lehmann وكولبه Kulpe وبلدوين Baldwin وغيرهم — أعتبر الشعور وظيفةً مستقلةً ومن نوعٍ خاصٍّ. والشعور في المقام الأول عملية تحدث بين الأنا ومضمونٍ ما، وهي تضفي على هذا المضمون قيمةً معينةً، من حيث القبول أو الرفض (الإعجاب أو النفور)، ولكنَّ الشعور يمكن أن يظهر مستقلًّا في صورة «مزاج» بغضِّ النظر عن محتويات الوعي العابرة أو الأحاسيس العابرة» (ص٥٤٣).

والشعور إذن عمليةٌ ذاتيةٌ بحتةٌ، كما أنه نوعٌ من الأحكام، وعندما يشتدُّ تركيز الشعور ويتكثف يصبح عاطفةً. والشعور «البسيط» المعتاد ملموسٌ أو محسوسٌ، ويمكن أن نطلق عليه إحساسًا شعوريًّا feeling-sensation وهو الامتزاج الذي يظهر في حالة العصاب، ولا يستطيع التفكير (أو الفكر المجرد) أن يصف الشعور؛ فالتفكير وظيفةٌ مستقلةٌ تتعلق بالمضمون. والشعور يتعلق بالقيمة، والشعور الفعال وظيفةٌ موجَّهةٌ، أو فعلٌ إراديٌّ مثل نشأة الحبِّ في القلب. وأمَّا كون المرء محبوبًا فهو وصفٌ للحال وحسب. «فإذا كان الموقف الشامل للفرد توجِّهه وظيفة الشعور، فلنا أن نتحدث عن شخصيةٍ ذات نمطٍ شعوري.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٤٣–٥٤٧)

الشعور النافذ feeling-into

يقول يونج: المعنى نفاذ الشيء إلى داخل الأنا. (انظر الدراسة)

أنثى female

(انظر مدخل الجنس أدناه).

نسوي/أنثى/أنثوي feminine

امرأة مهلكة femme fatale

المعنى أن امرأةً ما قد تتميز بجاذبيةٍ لا تقاوم، ولكنَّها تأتي لحبيبها بالبلايا. (انظر مقدمة الدراسة)

الأنثى الملهمة femme inspiratrice

(انظر الفصل الأخير من الدراسة).

التخمر fermentation

(انظر فصل الخيمياء).

الولع المرَضي/التعلق الشاذ fixation

يقول معجم صمويلز: «ما دام مفهوم التعلُّق الشاذِّ يفترض سلفًا وجود مسارٍ محدَّدٍ وجدولٍ زمنيٍّ متفقٍ عليه للتطور النفسي، بحيث يمكننا أن نقيس عليه «الشذوذ» عنه؛ أي الاختلاف معه؛ فإن هذا المصطلح لا يظهر كثيرًا في علم النفس التحليليِّ. وما دام يونج قد تخلَّى أيضًا عن اتخاذ مذهب اختزاليٍّ بحتٍ، فإنه لا يؤكد أيضًا مفهوم «نقاط التعلُّق الشاذِّ». وربما كانت التطورات الثلاثة الكبرى التي شهدها التحليل النفسي منذ أن قدَّم فرويد نظريته البنيوية (سيكلوجية الأنا، والعلاقات الموضوعية؛ أي بالآخرين، وسيكلوجية الذات)، تعتبر ابتعادًا عن التعلُّق الشاذِّ. فمن زاوية التحليل النفسي نجد أن الباحثين المعاصرين يزداد تركيزهم على تحليل الدفاعات (سيكلوجية الأنا) والعلاقات (العلاقات الموضوعية؛ أي بالآخرين) والمعنى (سيكلوجية الذات).» (ص٦٠)

أحمق/مضحك الملك [شيكسبير]/مهرج fool

(انظر مدخل المخادع trickster أدناه).

متشظٍّ/مصاب بالتشظي/مفتَّتٌ fragmented

قطع مفتَّتة/شظايا fragments

(انظر تعريف الشيزوفرينيا).

التداعي الحرُّ free association

(انظر association أعلاه).

وظيفة/عمل/مهمة function

يقول يونج: إن للنفس أربع وظائف؛ هي التفكير والشعور والإحساس والحدس، ويقول: إن كلَّ نمطٍ من نمطَي الشخصية (الانطوائية والانبساطية) يغلب عليه أداء إحدى هذه الوظائف؛ فقد تكون انطوائيةً يغلب عليها الشعور (انظر feeling أعلاه) أو الجمع بين الإحساس والشعور، وهلم جرًّا.

النَّفس/الرُّوح/العقل (ألمانية) Geist

النوع (من ذكر أو أنثى)/الجندر gender

لم يكن يونج يفرق بين كلمة جندر وكلمة sex؛ أي الجنس؛ فالتقاليد والأعراف تميز بين الجنسين؛ فتسمِّي أحدهما ذكرًا وتسمِّي الآخر أنثى، ولم ينتفِ هذا التمييز بل ما يزال قائمًا في لغة الإعلام بإضافة صفة الخشن إلى الأول واللطيف (أو الناعم إلى الثاني)، وأمَّا في الدراسات الأكاديمية فإن جندر تشير إلى الفصل القائم ثقافيًّا بين المذكر والمؤنث. وأنا أعرِّب كلمة جندر؛ وفي النفس شيءٌ منها، بعد أن أعيتني الحيل في مواجهة الرافضات لوصفهن بالإناث؛ فمنهن من يصررن على أن جندر الأجنبية تعني «النوع الاجتماعيَّ»؛ أي حرفيًّا social kind اهتداءً بالقول المأثور عن سيمون دي بوفوار «الشخص لا يولد امرأةً بل إنه يصبح امرأةً» ومعنى النوع الاجتماعيِّ، على ضوء كلام دي بوفوار أن المجتمع أو التقاليد، وربما الأعراف، (المقصودة في الفعل الذي يفيد التحوُّل) هي التي تتحكم في جنس المرأة، بغضِّ النظر عن الحقائق البيولوجية، ومنهنَّ من يعارضن

بشدَّةٍ وحدَّةٍ المقولة التي جعلنها الشيطان المجسَّد؛ ألا وهي: «طبيعة الجسم تحدِّد المصير» anatomy is destiny؛ فكأنما كون المرأة أنثى مصيرٌ مدلهمٌّ لا بدَّ من كسر قيوده والتحرر منه، ومنهنَّ من سككن كلمةً جديدةً من الجنس على وزن الخئولة والعمومة هي «الجنوسة»، وهي كلمةٌ تفيد «حالة الجنس» ولا تنفيها مثل الأمومة والأنوثة والذكورة والعنوسة وغيرها؛ (ناهيك بجرسها الموحي بـ «الجموسة»؛ وهي الكلمة العامية للجاموسة) أضف إلى ذلك احتمال اعتبارها معرَّبةً عن gamos بمعنى الزواج (اليونانية الأصل) أو genos اليونانية التي اشتقَّت منها genus. فنحن ما نزال ندور في فلك الجنس. وأما المقصود في الواقع فهو الدور الاجتماعيُّ أو الثقافيُّ الذي يضاف إلى كلٍّ من الرجل والمرأة طبقًا للتقاليد والأعراف التي تختلف من بلدٍ إلى بلدٍ، ومن زمنٍ إلى زمنٍ، ومعنى الإضافة هو أن هذا الدور ليس فطريًّا بل هو من إنشاء البشر ويمكن تغييره، بل لقد تغيَّر فعلًا على امتداد القرن العشرين، وكنت قد أجريت فحصًا دقيقًا للنصوص الإنجليزية التي نقرؤها في الصحف ونسمعها في أجهزة الإعلام الأجنبية أثناء عملي في الأمم المتحدة في التسعينيات وخصوصًا ما كنا نترجمه إلى العربية في تلك المنظمة الدولية، وجمعت ما وجدته مهمًّا من هذه النصوص لأرى المقصود بكلمة جندر وحدها وفي المركَّبات التي تستخدمها، ولخصت النتائج في كتابي «مرشد المترجم» (٢٠٠٠م)؛ إذ اكتشفت أن المقصود إمَّا المرأة وإمَّا العلاقة بين الجنسين، في التعابير التالية مثلًا gender issues؛ أي قضايا المرأة مثل questions of gender أو gender-specific؛ أي الخاصَّة بالمرأة أو بالرجل، أو gender studies؛ أي دراسة أوضاع المرأة، أو مثل gender discrimination؛ أي التمييز بين الرجل والمرأة، والأمثلة كثيرةٌ، وفي كل حالة من هذه الحالات يؤكِّد السياق المعنى الذي يقصده الكاتب، وهل يتصور أحدٌ أن gender studies تعني دراسة أوضاع الرجال؟ إنها تعني إمَّا المرأة، كما ذكرت، أو العلاقة بين الرجل والمرأة.

ولكن الترجمة لم تأتِ بالحلِّ الذي يسعد أصحاب المذهب النِّسويِّ اللائي يتصورن أن المرأة لن تنال حقوقها [الإنسانية] كاملةً إلا إذا ألغى الكتَّاب التذكير واهتموا إمَّا بالضمائر المحايدة أو المؤنثة، فنشأ في أمريكا من يدعون إلى الإشارة إلى كل إنسان بتعبير gender person وأصبح الكتَّاب يمتنعون عن الإشارة إلى القارئ مثلًا بضمير المفرد الغائب المذكر بل بضمير الجمع، كالمثال التالي:

- The main idea in the article may be found odd by the reader, but the conclusion should please them.

• قد يجد القارئ غرابة في الفكرة الرئيسية في المقال، ولكن الخاتمة لا بدَّ أن تسرَّه [تسرهم في الأصل].

ويعمد كتابٌ آخرون (من الذكور) إلى الإشارة المذكورة بضمير المؤنث [تسرها]، ومن الطبيعي في اللغة العربية وغيرها من اللغات التي يتفق الفعل مع الاسم فيها تذكيرًا وتأنيثًا إما أن يترجم المترجم reader إلى القارئة وأن يجعل الفعل تجد (بدلًا من يجد) وإما أن يتجاهل التأنيث ويستبقي تذكير الفعل والضمير.

وكثيرًا ما أهمَّني عدم وجود كلمةٍ تطابق جندر تمام التطابق في الفصحى، أمَّا في العاميَّات العربية فنحن لا نحتاج إليها؛ إذ نستخدم التأنيث والتذكير بحرية، وأمَّا في العربية التراثية فوجدت كلمة «زوج» التي تطابق جندر، فهي تطلق على الرجل والمرأة بمساواةٍ تامَّةٍ في القرآن الكريم مثلًا؛ إذ نجدها في ٨١ آيةً؛ خمس منها في صورة الفعل، و١٧ في صورة الاسم المفرد، ومثنى في سبع آياتٍ، والجمع [منفصلًا أو متصلًا] في ٥٢ آيةً. ولكن كلمة «زوج» تعني في ذاتها الواحد/الواحدة والاثنين/الاثنتين، ولهذا صعبت مرادفتها بالجندر: ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ (المؤمنون: ٢٧) ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ (النَّجم: ٤٥)، ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ (القيامة: ٣٩).

وأما في اللغة الإنجليزية فإن المعنى الأول لكلمة gender هو التأنيث والتذكير، وجميع استعمالاتها في المعاجم الحديثة (٢٠١٤م) تتعلق بالدلالة نفسها، فمنها جاء فعل له اسم مفعول هو gendered؛ أي خاص بأحد الجنسين، والاسم genderless؛ أي لا ذكر ولا أنثى، والمركب gender bender؛ أي من يتزيَّا بزي الجنس الآخر ويسلك سلوكه، وهذا بخلاف gender reassignment؛ أي من يقوم بتغيير جنسه من رجل إلى امرأة أو العكس، كما لدينا gender role؛ أي الدور الخاص بكل من الجنسين في المجتمع، كما نجد فعلًا مهجورًا هو to gender بمعنى ينجب، أو يولِّد أو يجامع. وينطبق هذا على الكلمة الألمانية المرادفة لجندر وهي Geschlecht التي تعني أولًا الجنس sex، ثم النوع في الفنون والآداب، وهو ما نستخدم له في اللغة الإنجليزية كلمةً فرنسيةً هي genre دون تغيير نطقها، والألمانية تعني أيضًا العرق أو الأسرة أو الجيل، أو العصر، وأخيرًا التذكير والتأنيث.

تقول بني شورت: «لم يكن ك. ج. يونج وزوجته إيما Emma (١٨٨٢–١٩٥٥م) غير مدركين للتغيرات التي أحدثتها الثقافة في أبناء جيلهما وبناته» (لاحظ في هذا الصدد

احتفاءه بالمرسوم البابوي بإقرار الإيمان برفع مريم البتول عليها السلام إلى السماء ووعي إيما القائم على الحدس بالتغير في الصورة الذاتية للمرأة الذي قدِّر له أن يحدث بظهور وسائل منع الحمل الحديثة) ولكنهما كانا على الرغم من ذلك يهتمان اهتمامًا أكبر بما لهذه التفسيرات من تأثيرٍ موازٍ لها في الأفراد والصلات الناجمة عنها بسيكلوجية الذكورة والأنوثة؛ فهما، من زاويةٍ معينةٍ كانا يستبقان التغيرات التي نشهدها اليوم في هويَّة كلٍّ من الجنسين، وربما يكونان قد مهَّدا الطريق، إلى حدٍّ ما، لحدوث هذه التغيرات. وكانت مواقفهما تتمشَّى بصفةٍ رئيسيةٍ مع القيم الثقافية في زمانهما في هذا الصدد، ولكن أيًّا منهما لم يعبِّر واعيًا عن تفضيل أحد الجنسين باعتباره فائقًا على الآخر.

«كان عملهما فيما يتعلق بالثنائي المقترن syzygy ذا توجُّهٍ نحو الدور الاجتماعي للرجل وللمرأة، ولكنَّ هذا القول أصبح اليوم مثار شكٍّ (صمويلز ١٩٨٥م)؛ فالعمل الجاري في مجال علم النفس التحليلي يسير في طرقٍ بحثيةٍ متعددةٍ؛ منها البحث في مدى استناد الاختلافات في الدور الاجتماعيِّ إلى جنس الفرد، والآثار السيكلوجية الناجمة عن التغيرات في الدور والمكانة الاجتماعيين، وما إذا كان البحث في الصور التقليدية قادرًا على أن يكشف لنا عن أيِّ شيءٍ حول الأشكال الثقافية التي تتجلى فيها نفسية الأنثى خصوصًا بصورةٍ أوضح، وإمكان وجود روابط بين تعريف الدور الاجتماعيِّ والإبداع.» (صمويلز، ص٦٠ و٦١)

الغنوصيَّة gnosticism

قزمٌ أسطوريٌّ/عفريتٌ صغير الحجم goblin

صورة الرب God-image

المصطلح مستمدٌّ من كتابات آباء الكنيسة الذين يقولون إن صورة الرب imago dei منطبعةٌ في الروح البشرية. فإذا ظهرت هذه الصورة تلقائيًّا في الأحلام والتخيلات والرؤى فإنها تصبح من وجهة النظر السيكلوجية رمزًا للذات، وللاكتمال النفسي. ويقول يونج: «يستطيع المرء إذن تفسير صورة الربِّ ... باعتبارها انعكاسًا للذات، أو على العكس من ذلك، تفسير الذات باعتبارها صورة الربِّ في الإنسان.» (علم النفس والدين، في الغرب والشرق، المجلد ١١، ص١٩٠)

الأرباب والربات gods and goddesses

يقول يونج: إن أوائل الأرباب والربات الذين اهتدى الإنسان إليهم باعتبارهم قوًى روحيةً تحكم الكون — يمثلون نسقًا أساسيًّا يتجلَّى في سلاسل من الأساطير التي تجسِّد أنسابهم؛ فالحكايات الأسطورية المنسوجة حولهم ترينا أسلوب عمل الأنماط الفطرية التي يرخي الإنسان الزمام لها من دون أدنى تدخل للوعي في هذا العمل، وعلى العكس من ذلك تتكون الفردية من المواجهة والحوار مع هذه القوى القدريَّة اعترافًا بطاقتها الأولية ولكن من دون الاستسلام لها. (صمويلز، ص٩٥)

الأم العظمى great mother

أدَّت نظرية الأنماط الفطرية التي وضعها يونج إلى افتراضه أن ضروب تأثير الأمِّ في أطفالها — لا تستمدُّ بالضرورة من الأم نفسها باعتبارها شخصًا، أو من خصائص شخصيتها الفعلية، وبالإضافة إلى ذلك وجد يونج بعض الصفات التي يبدو أن الأم تتمتع بها، ولكنَّها تنبع في الحقيقة من بناء الأنماط الفطرية المحيط «بالأمِّ»، والتي يسقطها الطفل عليها.

وأما الأمُّ العظمى فهو الاسم الذي أطلقه على الصورة العامة المستقاة من الخبرة الثقافية الجمعية. فالصورة تكشف عن شمول النمط الفطريِّ، ولكنها تكشف أيضًا عن وجود قطبين؛ أحدهما موجبٌ والثاني سالبٌ، وهما القطبان اللذان ينظم الرضيع حولهما خبرته من الضعف والتبعية المبكرة. أما القطب الموجب فيضمُّ صفاتٍ حسنةً مثل «الرعاية الأمويَّة وحنان الأمِّ، والسلطة الساحرة للأنثى، والحكمة والرفعة الروحية التي تتجاوز العقل؛ وأيَّة غريزةٍ مفيدةٍ أو نازعٍ مفيدٍ، وكلِّ ما هو طيبٌ وحميدٌ، وكلِّ ما يأتي بالإعزاز والحفاظ على الروح، وكلِّ ما يسهم في النمو ويزيد الخصب.» (الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي، الفقرة ١٥٨، ص٨٢)

وأمَّا القطب السالب فيوحي بالأمِّ «السيئة»، أو كما يقول يونج: «أيُّ شيءٍ خبيءٍ سرِّيٍّ خفيٍّ؛ أو هو الهوَّة؛ عالم الموتى؛ أي شيءٌ ملتهمٌ ومغوٍ وسامٍّ، وهو مرعبٌ ولا مفرَّ منه مثل القدر» (المرجع نفسه)

والقضية التي يثيرها يونج هنا سبق أن أثارها في كتابه المبكر: «رموز التحول» ولكنه يتوسع هنا في جانب آخر؛ وهو ما يشير إليه علماء التحليل النفسي باسم

«العلاقات الموضوعية؛ أي مع الآخرين» وهي النظرية التي تقول: إن تطور الصبيِّ قد يتعلق بأشياء أو أشخاصٍ تجتذب انتباهه و/أو تلبي حاجةً لديه، ومن خصائصها قدرة الطفل على تقسيم الشيء، splitting وهو ما يرى يونج أنه يحدث للطفل، فقد نجد من الغريب أن يقسم الطفل صورة الأمِّ، ولكنَّ ذلك شائعٌ، كما يقول يونج في جميع الثقافات. [في تراثنا الشعبيِّ المصريِّ يكثر استخدام ما يسمَّى «أمنا الغولة»]؛ ولكنَّ الطفل يتعلم آخر الأمر الربط بين الصورتين المتضادتين.

وكان يونج يؤمن بأن الإناث من الأطفال أقدر على التغلب على هذا الازدواج؛ إذ يرثن طبع الأنوثة الخاص بالأمِّ، وأن الذكور قد يعانون فترةً أطول في طفولتهم قبل تغلبهم على الازدواج المذكور. (المرجع نفسه: الفقرة ١٦٧ وما بعدها)

جماعة/مجموعة group

لم يكن يونج ذا موقفٍ قاطعٍ ممَّا يسمَّى سيكلوجية الجماعة (والعلاج النفسي في مجموعاتٍ)؛ إذ كان يقول: إن الوجود في مجموعة يمنح الفرد «شجاعةً وصبرًا ووقارًا، وهي الصفات التي ما أيسر أن تضيع إن ظل معزولًا»، ومع ذلك فإن مزايا الحياة الجماعية قد تغويه «فتؤدي إلى كبح فرديته.» (المجلد ٨ الفقرة ٢٢٨)

النمو growth

يحافظ يونج على التمييز بين النمو والتطور أو التنمية في رصده لمراحل الحياة النفسية؛ فالنُّموُّ زيادةٌ لا تكاد تختلف عن الأصل نوعًا أو كيفًا، وأمَّا التطوُّر أو التنمية development فيعني التغير من حالةٍ إلى حالةٍ كيفيًّا.

الإحساس بالذنب guilt

يقصد يونج الإحساس بالذنب من الناحية النفسية لا الأخلاقية أو القانونية؛ ومعنى هذا وجود شعورٍ قد تكون له أسسٌ موضوعيةٌ وقد لا تكون. والحالة الأخيرة أهمُّ بسبب الاعتلال الذي تأتي به، ولكن يونج يقول بوجود عواقب وخيمةٍ لعدم إحساس المرء بالذنب الذي يستند إلى أسسٍ عقلانيةٍ. ويقول يونج: إن الإحساس بالذنب يدفع المرء إلى تأمُّل معنى الشرِّ، وهو مهمٌّ مثل تأمُّل معنى الخير، ويضيف قائلًا: «لا يوجد في آخر المطاف خيرٌ لا يستطيع توليد شرٍّ، ولا يوجد شرٌّ لا يستطيع توليد خير.» (المجلد ١٢، الفقرة ٣٦)

الشفاء/التئام الجرح healing

يرجع إلى الباحثة روزماري جوردون (في كتاب) عنوانه: «الموت والإبداع: البحث عن المعنى» (١٩٧٨م) الفضل في التمييز بين استخدام يونج لهذا التعبير بمعنى شفاء الجرح؛ أي التئامه وبين cure الأقرب إلى معنى الشفاء بعلاج طبي؛ فالأول يتضمن الإيحاء بقدرةٍ ذاتيةٍ على الالتئام والثاني يوحي بتدخُّل الطبيب وتأثير أدويةٍ خارجيةٍ. وتشرح الباحثة ذلك قائلةً إن المحلل يبدي قدرًا من التعاطف يساعد المريض على أن يبرأ وحده من علَّته أو بالأحرى وحده إلى حدٍّ بعيد. وكان باحثٌ آخر قد سبق جوردون في الإشارة إلى تفاعل المحلل الذي ربما أصيب بجرحٍ نفسيٍّ هو الآخر أثناء العلاج؛ ومن ثمَّ أتى بمصطلحٍ طريفٍ هو المعالج الجريح wounded healer وهو المفهوم الذي طوَّره جوجنبول-كريج الذي سبقت الإشارة إليه.

الخنثى hermaphrodite

هذه صورة أزلية للجمع بين الذكر والأنثى على مستوى اللاوعي، ويقول يونج إن اليوروبوس uroboros؛ أي صورة الثعبان الذي يأكل ذيله رمزًا لهذه الوحدة بين الجنسين. وعلى الرغم من أن المصطلح يطلق على حالة الجمع المذكورة، وعلى الرغم من العقيدة الخيميائية التي يشار إليها كثيرًا بأنها «الغاية التي يجري من أجلها العمل» — بمعنى التحول النهائي — فالأفضل اعتبارها أندروجين androgyne في نظر يونج. وهذه من المسائل التي كان يعترض عليها؛ لأن الهدف الروحيَّ السامي في نظره للخيمياء ينبغي ألا يعبر عنه رمزٌ ماديٌّ ساذجٌ. فالواضح أن يونج كان يعتبر الجمع المذكور روحيًّا لا جسديًّا.

هرميس المعظَّم ثلاثًا Hermes trismegistus

سفر هرميس Hermes corpus

البطل hero

يمثل البطل موتيفة أسطورية تقابل ذات الإنسان اللاواعية، ويقول يونج إنها «كيان شبه بشريٍّ يرمز للأفكار والأشكال والقوى التي تشكِّل الروح/النفس أو تستولي عليها» (المجلد ٥ الفقرة ٢٥٩) وصورة البطل تجسِّد أقوى طموحات الإنسان وتكشف عن طرائق تحقيقها بأكبر قدرٍ من المثالية. (انظر البطل في الأدب والأساطير للدكتور شكري عيَّاد).

نظام العلاقة بين الجنسين heterosexual system

الزواج المقدس أو الروحي hierosgamos

توجد صور الأنماط الفطرية في أسرار الميلاد الجديد في الأزمنة الماضية، وأيضًا في الخيمياء. والأمثلة المعتادة لذلك تشبيه المسيح والكنيسة بالعريس والعروس Sponsus et Sponsa، وكذلك في الاقتران الخيميائي بين الشمس والقمر. (معجم جافا، ص٣٩٥)

ما وراء السَّاحل/المنطقة الخفيَّة hinterland

المقصود وجود مناطق في الوعي تكاد تنتمي إلى اللاوعي، وهي التي يمكن اعتبارها من اللاوعي القريب من السطح لارتباطها بحياة الإنسان الواعية، وقد تختلط في الأحلام بما يفرزه اللاوعي، ولا بدَّ للمحلل أن يميز بينها وبين إفرازات اللاوعي.

القداسة holiness

ثبات التوازن/الثبات الناجم عن التوازن homeostasis

مثلما كان يونج يؤمن بوجود التضادِّ في جميع ظواهر الحياة النفسية، وهو مبدأ «التعارض الثنائي» binary opposition الذي كان يشترك فيه مع المذهب البنيوي، فإنه كان يولي اهتمامًا بالغًا للتوازن بين الأضداد قائلًا: إن هذا التوازن قد يؤدي إلى التركيب بالمذهب الجدليِّ عند هيجل [أي إن كلَّ قضيةٍ thesis يقابلها نقيضٌ antithesis واجتماعهما يؤدِّي إلى التركيب synthesis] وقد يؤدِّي إلى الاتزان equilibrium من دون التركيب، وفي الحالتين يكون الثبات هو الغاية. والثبات عكس القلقلة أو الزعزعة النفسية mental instability.

الميول الجنسيَّة المثليَّة homosexuality

يقول الشُّرَّاح إن يونج كان ينظر إلى الميول الجنسية المثلية من منظورين هما المنظور البنيويُّ والمنظور التطوريُّ ويرى أنهما قد يتداخلان في تفسير نشأة هذه الميول. أمَّا من المنظور البنيويِّ فيرى يونج أن هذه الميول قد تنشأ من التماهي مع المكوِّن النفسي المضادِّ لجنس الشخص؛ أي مع الأنيما في حالة الذكر، ومع الأنيموس في حالة الأنثى،

وأن هذا التماهي يجري في اللاوعي إلى حدٍّ بعيدٍ، بحيث يكتسب الذَّكر الذي يتماهى مع الأنيما في أعماق اللاوعي قالبًا أنثويًّا، وتكتسب الأنثى التي تتماهى مع الأنيموس في اللاوعي قالبًا ذكوريًّا؛ ومن ثمَّ ينشد الأوَّل شريكًا ذكرًا، وتنشد الثانية شريكةً من الإناث. والأول يسقط ذكورته على رجلٍ آخر والثانية تسقط أنوثتها على أنثى أخرى. ويقول: إن هذا الواقع النفسي قد ينطبق على الزواج المعتاد (أي بين الرجل والمرأة). ويقول إن الحالة الأولى قد تتميز بإعلاء شأن الذكورة، أو نشدان صورة الأب في الشريك، وإن الحالة الثانية قد تتميز بشعور الأخوة النسائية التي تربط الإناث بعضهنَّ ببعضٍ.

وأما من المنظور التطوُّريِّ، فيرى يونج أن هذه الميول قد تعبِّر عن نوعٍ معينٍ من العلاقة مع أحد والدي الجنس الآخر. ويعني بهذا حالة مركَّب حبٍّ للأمِّ أو للأب تجاوز حدوده، ولا يستطيع من يعاني منه التعبير عنه بـ «غشيان المحارم»، المحظور اجتماعيًّا ودينيًّا؛ ومن ثمَّ فلا تستطيع الطاقة النفسية الكامنة في ذلك المركَّب إلا أن تنطلق في اتجاه الميول المذكورة.

وعندما يتحدث يونج عن الميول الجنسية المثلية باعتبارها ميولًا باطنةً — يشير إشارةً صريحةً إلى قيمتها باعتبارها تمثل جانبًا من جوانب مركَّبٍ إيجابيٍّ، وهو يكتب الفقرة الآتية من وجهة نظر الرجل، ولكنَّه يؤكِّد في الكثير الذي كتبه عن الميول المثلية للمرأة أن ما انتهى إليه ينطبق أيضًا على المرأة. فهو يقول: إن الرجل الذي يعاني من مركبٍّ إيجابيٍّ لحبِّ الأمِّ قد يتسم أيضًا بطاقةٍ كبيرةٍ على الصداقة، وهي التي كثيرًا ما تخلق روابط ذات رقَّةٍ ورهافةٍ مدهشةٍ بين الرجال بل إنها قد تنقذ الصداقة بين الجنسين من غيهب المستحيل. وقد يتمتع بذائقةٍ راقيةٍ وبحسٍّ جماليٍّ يرعاهما الطابع الأنثوي. وإذن فربما كانت لديه موهبة المعلِّم الفائقة بسبب بصيرته وتأدُّبه اللذين يكادان يتصفان بالأنوثة. ومن المحتمل أن يولع بالتاريخ، وأن يكون محافظًا بأفضل معاني الكلمة، وأن يعتزَّ بلحظات الماضي وكثيرًا ما يتميز بثروةٍ من المشاعر الدينية والتقبُّل الروحيِّ العميق للحياة. (الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي، الفقرة ١٦٤، ص٨٦–٨٧)

ويقول صمويلز: إن الكتَّاب المعاصرين من أتباع يونج يصرُّون على أن الميول الجنسية المثلية في ذاتها ليست مرضًا نفسيًّا، زاعمين أن جانبًا كبيرًا ممَّا كُتب عنها ينمُّ على الخوف والتعصب، وأن النظريات الخاصة بها توضع خارج سياق واقع هذه الميول،

ومن دون تحليلٍ لها، ولكنَّ كتابًا آخرين يحذِّرون من المبالغة في الاتجاه المضادِّ؛ أي في تمجيد الميول المذكورة أو قبولها باعتبارها نسقًا طبيعيًّا لا غبار عليه (ص٦٩).

المذهب الإنساني humanism

المصطلح حديث نسبيًّا؛ إذ نشأ في غضون الدراسة العلمية للفكر في العصر الحديث؛ خصوصًا في عهد النهضة الأوروبية التي ينتسب إليها هذا المصطلح وانطلاقًا منه، فالمعروف أنه اشتقاقًا يرتبط بأصل هندي أوروبي هو ghom الذي تحوَّل في اليونانية إلى chthon بمعنى الأرض أو أديم الأرض [المحرَّفة من مادة ghthem بالمعنى نفسه]، وهي التي أصبحت تعني الآدميَّ؛ أي الأرضيَّ وتحوَّلت في اللاتينية إلى humanus التي كانت أولًا تعني ابن البشر بسبب معنى الأديم الأصيل فيها، والانتقال إلى البشرية فيها يشبه إطلاق صفة البشرية في اللغة العربية على ابن آدم [والبشرة هي أديمه] فالمجاز واحدٌ في الحالين ثم اتسع معنى الكلمة وتخصصَّ فأعطانا الكلمات التي يرصدها مجدي وهبة في معجمه النفيس، ولكن الذي يهمُّنا هنا — ما دمنا نناقش المصطلح — هو التمييز في الفلسفة وعلم النفس جميعًا بين الإحالة إلى البشر humankind وما يتصف به البشر من خصائص أساسيةٍ مثل العقلانية rationality في تعبيرٍ مثل الإنسان العاقل homo sapiens والميل إلى ارتكاب الأخطاء fallibility أو الطاقة المحدودة، في تعبيراتٍ مشهورةٍ تستخدم فيها الصيغتان humanly وhuman في قولك (كلُّ ما في طوق البشر): all that is humanly possible أو (إنه ضعفٌ بشريٌّ وحسب) it is only a human frailty وبين الإحالة إلى الإنسان باعتباره مجال الدراسة في العصور الكلاسيكية؛ وهي التي يقال إنها كانت من وراء ظهور عصر النهضة بحيث يعني المصطلح المذكور؛ إمَّا هذا المذهب، وإمَّا أيَّ مذهبٍ فكريٍّ يقوم على طبيعة الإنسان ومثله العليا، وخصوصًا الحركة الفكرية العقلانية غير الدينية الحديثة التي تفترض أن الإنسان قادرٌ على تحقيق ذاته والسلوك الأخلاقي والرقيِّ المعنويِّ وما إلى ذلك بسبيلٍ من دون اللجوء للخوارق أو ما وراء الطبيعة.

وبسبب هذا الاختلاط بين المعاني المختلفة لكلمة human وصورها الصرفية، كان الدكتور لويس عوض يعرِّب المصدر الصناعيَّ المشتقَّ منها (إنسانية) فيشير إليه بلفظة هومانية، فذلك من شأنه أن يستبعد الإشارة إلى البشر، أو الظن بأن الإنسانية تعني الشفقة humaneness أو العمل الخيريَّ humanitarian أو العلوم الإنسانية أو

الإنسانيات the humanities أو الأنسنة humanization المشتقة من فعلٍ مفترضٍ هو يؤنسن؛ أي يضفي صفة البشر على الجماد أو الحيوان، إلى جانب إيحائه بإضفاء القيم الإنسانية العليا على البشر. ولكن التعريب المذكور لم يشع واضطررنا إلى القبول بالصفة والموصوف نشدانًا لتحديد المقصود وحسب. ويلاحظ القارئ كيف حرصت في ترجمة هذا المصطلح عند يونج على تمييز ما يريده، في الحالات التي يتضح فيها ذلك.

التنويم [المغناطيسي] hypnosis

(انظر الفصل الثاني).

التذكر الفائق تحت التنويم hypnotic hypermnesia

(انظر الفصل الثاني).

هيستيريا/هرع hysteria

الهيستيريا حالةٌ نفسيةٌ مرَضيةٌ تتسم بالميل إلى التَّهيُّج الشعوريِّ، والقلق المفرط، والاختلالات الحسية والحركية، وهذا هو المعنى العام، وأمَّا المعنى الخاصُّ المهمُّ في سياق الطبِّ النفسي (والتحليل النفسي) فهو ظهور اختلالاتٍ بدنيةٍ تشبه الاختلالات العضوية مثل فقدان البصر أو السمع أو النطق أو الشلل، وكان اكتشاف هذه الظاهرة اللاواعية بفضل التنويم المغناطيسيِّ أولًا، خطوةً عمليةً واضحةً تؤكِّد وجود اللاوعي في أواخر القرن التاسع عشر، ويورد الباحثون قصة الفتاة التي وصلت إلى العيادة فوق كرسيٍّ متحركٍ لإصابتها بشللٍ في ساقيها، وعندما وُضعت تحت التنويم طُلب منها أن تنهض وتسير ففعلت؛ وعندها أدرك الطبيب أن الشلل هيستيريٌّ، وحالما أفاقها من النوم — وهي واقفةٌ — انهارت على الأرض؛ إذ عاودها الشلل، ويقول ستافورد-كلارك في كتابه عن الطبِّ النفسي (١٩٦٨م) إنك تستطيع أن تعرف إن كان المرض عضويًّا أو هيستيريًّا بأن تخزَّ الجزء المشلول مثلًا بدبوسٍ، فإذا أحس بالوخز كان الشلل عضويًّا، وإن لم يشعر به كان هيستيريًّا.

ويقول صمويلز: إن يونج لم يختلف مع فرويد في الكثير من آرائه عن الهيستيريا، على الرغم من إضافة تعليقه المعتاد على مبالغة فرويد في تقدير دور العامل الجنسيِّ، وكان يقول مع فرويد إن أعراض الهيستيريا تمثِّل عودة الذكريات المكبوتة بشكلٍ

مختلفٍ، وإنها رمزيةٌ ويمكن إيضاحها بالتحليل، وإنها تتسم بفيضٍ إشكاليٍّ من الطاقة النفسية (وهي في العادة جنسية) وإننا يمكن أن نجد تعليل الهيستيريا في الخلفية الشخصية للمريض. ومن الغريب أن يونج لا يضيف اللاوعي الجمعيَّ إلى اللاوعي الشخصي عندما يتحدث عن الهيستيريا، وربما يكون السبب أن معظم ما كتبه في هذا الموضوع يرجع إلى فترة عمله الأولى بالطبِّ النفسي، وهي التي كان كثيرًا ما يناقش فيها نظريات فرويد أو يعرضها. ويمكن تلخيص إسهام يونج في هذا المجال على النحو التالي:

(١) أثبت اختبار تداعي الألفاظ الدور الرئيسيَّ المنوط بالسرية في الهيستيريا (أي الكشف عن الطابع المحرَّم؛ أي الجنسيِّ للتخيلات الهيستيرية).

(٢) في الهيستيريا نجد أن ميل النفس الطبيعي للانقسام إلى مركباتٍ مستقلَّةٍ نسبيًّا قد خرج عن السيطرة إلى الحدِّ الذي يغزو فيه أحد المركَّبات أو أكثر من مركَّبٍ واحدٍ جسد الشخص ويتملكه، وبذلك ينشأ شكلٌ من أشكال تفكُّك الشخصية، بحيث يمكن أن تمثِّل الأعراض الجسدية للهيستريا تمثيلًا رمزيًّا أمثال تلك المركَّبات المرَضية.

(٣) واستعان يونج بنظرية نمطَي الشخصية (الانطوائية والانبساطية) في الخروج بنتيجة تقول: إن الهيستيريا يمكن أن تعتبر خللًا انبساطيًّا (في حين أن الشيزوفرينيا خللٌ انطوائيٌّ). وأمَّا سبب حاجة المصابين بالهيستيريا إلى إشراك الآخرين في صعوباتهم؛ فهو أنهم أسقطوا هذه الصعوبات على العالم الخارجيِّ (ومن هنا جاءت الانبساطية). والتأثير الذي يحدثه المصاب بالهيستيريا في دنياه المباشرة — يدل على الحالة الباطنة للشخص. والمثال البسيط لذلك أن من يعاني شللًا هيستيريًّا (أي غير عضوي) في ساقيه يحتاج إلى مساعدة الآخرين له في المشي. وهل يوجد إثباتٌ أوضح من هذا على حالة النُّكوص للمريض وحاجاته الطفولية غير المشبعة؟

(٤) كثيرًا ما يتجلَّى في المصابين بالهيستيريا الولوع في الظهور بمظهر القائد، بسبب ما توضحه الفقرة رقم (٣) عاليه. وكان يونج يرى أن هتلر كان مثالًا لهذه الإصابة بالهيستيريا. وقد وصف النازية بأنها «هيستيريا جماعية» بمعنى أن مجموعةً كبيرةً تقسم جانبًا كبيرًا من ذاتها بحيث تصبح وظائفها «خارج السيطرة» وتتزامن ملامح التفكُّك في شخصية هتلر في تلك الحقبة بالتفكُّك الذي أصاب الشعب الألمانيَّ (معجم صمويلز ٦٩–٧٠).

التَّقديم والتأخير hysteron proteron

النفس السفلى/الغريزة id

الكلمة لاتينية تقابل es الألمانية التي ترجمت عنها، والإنجليزية it أي هو أو هي لغير العاقل، وكانت تعني في التحليل النفسي ذلك الجانب من النفس الذي يعتبر مستودعًا للدوافع الغريزية، ولكن يونج كان يفضل استعماله على الليبيدو، وأصبح يعني بهذا أو ذاك مصدر الطاقة الحيوية؛ أي إنه لم يعد يراه خاضعًا لمبدأ اللذة والأماني غير العقلانية، ولكنه استمرَّ يشارك فرويد رأيه في أن نوازعه تتحكم فيها الأنا ego والأنا العليا super ego.

المثال/معنى الصورة/الفكرة المبدئية idea

يكتب يونج في كتابه: «أنماط الشخصية» (المجلد ٦ / ١٩٢١) لا أقل من ألف كلمةٍ ليشرح المعنيين اللذين يستخدم بهما مصطلح الفكرة. أمَّا المعنى الأوَّل فيقصد به دلالة الصورة الموحى بها، وبذلك يبدو ظاهرةً ثانويةً. وأما المعنى الثاني فيتجلَّى لنا حين نعتبرها عاملًا سيكلوجيًّا أوليًّا، فإذا بها لازمةٌ لكل عاطفةٍ ملموسةٍ أو تصوُّرٍ محسوسٍ. يقول يونج:

> «أستخدم لفظ الفكرة في الإشارة إلى شيءٍ جرِّد وانفصل عن الصورة المجسدة ... ومن ثمَّ فهي تبدو مشتقةً من شيءٍ آخر، وتحديدًا من عوامل أوليةٍ، نتيجةً للتفكير، وهذا يعني أننا نعتبرها شيئًا ثانويًّا، حسبما يعرِّفها فونت Wunt وكثيرٌ غيره، ولكن لمَّا لم تكن الفكرة إلا المعنى الذي صغناه لصورةٍ أزليةٍ، وكانت تمثله رمزيًّا؛ فإن جوهر الفكرة ليس مشتقًّا وحسب، وليس ناتجًا وحسب، وإنما — إذا نظرنا إليه نظرةً سيكلوجية — هو وجودٌ سابقٌ لإمكانيةٍ ما عن الروابط الفكرية بصفةٍ عامَّةٍ. وهكذا فطبقًا لطبيعتها (لا للمعنى الذي وضعناه) تمسي الفكرة عاملًا نفسيًّا سابق الوجود وقادرًا على الحسم. وبهذا المعنى كان أفلاطون يرى أن الفكرة مثالٌ للصورة الأزلية للأشياء، وكان كانط يعرِّفها بأنها «النمط الفطري لاستعمال العقل»؛ ومن ثمَّ فهي مفهومٌ تعاليٌّ؛ لأنه يتجاوز الحدود الخاصة بخبرتنا بالأشياء.» (أنماط الشخصية، ص٥٤٨)

التماهي identification

هذا المصطلح الذي يفيد بناؤه بالعربية التشارك أو الاشتراك؛ يعني التطابق في الماهية [وهي المصدر الصناعيُّ من «ما هو» أو «ما هي» identity] وعادة ما يعني أن شيئًا ما شيءٌ آخر؛ فهو مشتقٌّ من idem اللاتينية التي تعني «الشيء نفسه»، ومنها اشتقت اللاتينية المتأخرة identitas، والتي يقول اللغويون إن بناءها تأثر بكلمةٍ لاتينيةٍ أخرى تفيد الجوهر، وهي essentitas، والطريف أن المصطلح الذي نحن بصدده تشكَّل في الفرنسية أولًا قبل أن يدخل الإنجليزية دون تغيير في الدلالة، ولكنَّ يونج يستخدمه بمعنًى خاصٍّ وهو الإسقاط اللاواعي لشخصية فردٍ على فردٍ آخر، سواء كان الآخر إنسانًا (وهو الأعمُّ) أو قضيةً أو مكانًا أو شكلًا قادرًا على تمكين الفرد المذكور من تبرير وجوده أو أسلوب وجوده. وهو يعتبر التماهي جانبًا مهمًّا من جوانب عملية التطور والنمو، وفي حالات تطرف التماهي قد يصل إلى حدِّ التطابق التامِّ أو التماثل الكامل في الهويَّة (المصدر الصناعي من الضمير هو أو هي)؛ أي identity بل وقد يؤدي إلى التضخم المعيب inflation؛ أي انتفاخ الذات، وأهمُّ ما جاء به يونج هو أن التماهي مع شخصٍ آخر يحول دون التفرُّد individuation ويقول شرَّاح يونج إن التماهي والتحرر من التماهي disidentification قد يجتمعان في النفس حتى بين الكبار. ويستهلُّ يونج تعريفه لهذا المصطلح قائلًا:

التماهي مصطلحٌ يشير إلى عمليةٍ نفسيةٍ تُنتزع الشخصية فيها dissimilated من ذاتها إمَّا جزئيًّا وإمَّا كليًّا. فالتماهي هو اغتراب الذات عن نفسها، ودخولها شيئًا تتنكر الذات فيه إلى حدٍّ ما، فالتماهي مع الأب، على سبيل المثال، يعني عمليًّا قبول ضروب سلوك الوالد وأخلاقه، كأنما كان الابن والأب فردًا واحدًا لا شخصين. ونحن نميز بين التماهي والمحاكاة استنادًا إلى أن التماهي عمليةٌ لا واعيةٌ، وأمَّا المحاكاة فهي تقليدٌ واعٍ ... وقد يؤدي التماهي إلى التسبب في الانفصام؛ إذ يقسم الذات إلى شخصيتين تغترب كلٌّ منهما عن الأخرى ... [وفي حالة التماهي مع غير الأشخاص] قد يؤدي إلى تكوين شخصيةٍ ثانويةٍ يتماهى معها الشخص بأشدِّ وظائفه تطورًا فإذا هو قد انفصل إلى حدٍّ بعيدٍ أو انفصل انفصالًا كاملًا عن الأساس الأصليِّ لشخصيته، وبذلك تنتقل فرديته إلى اللاوعي. (الأنماط السيكلوجية، ص٥٥١–٥٥٢)

الهويَّة/التَّشابه في الهويَّة/التَّساوي في الهوية identity

من الغريب أن هذا المصطلح الذي اتُّفق على ترجمته بالهوية (انظر المدخل السابق) هو نفسه الذي أتى إلينا بالفعل identify الذي يعني يحدد هوية شيءٍ ما، أو يتعرف عليه، وبالاسم identification؛ أي التماهي أو التطابق في الماهية أيضًا، فماهية الشيء لغويًّا تعني «ما هو» quiddity؛ أي الصفات التي تخصُّه ونتعرف بها عليه، ولكن معناها قد يختلف فلسفيًّا إذا قابلنا بينها وبين الجوهر essence أو substance وهو المضادُّ للعرض accident؛ أي الصفات المتغيرة التي قد تظهر في الشيء من دون أن تكون جزءًا من جوهره، وإن كانت جزءًا من «هويَّته» أو حتى من ماهيته. وإذا كان هذا يسيرًا في حالات الموادِّ الملموسة، أو الفيزيقية، مثل تعريف ماهية الماء بأنه H_2O؛ أي الجزيء molecule الذي يتكون من ذرتين من الإيدروجين وذرةٍ من الأوكسجين، فإنه يتفق مع جوهره، وقد يختلف عن هويَّته إن قلنا إنه سائلٌ شفافٌ لا طعم له ولا رائحة، من دون أن يتضمن أية صفاتٍ عارضةٍ مثل تحوُّله إلى بخارٍ أو تجمُّده في صورة ثلجٍ أو جليدٍ، وهذه الفروق ميسَّرةٌ في العناصر الطبيعية وفق أسس التقسيم التي درجنا عليها؛ فالسوائل fluids تصف كلَّ سائلٍ إلا الزئبق، وإلا السائل الذي تتصف ماهيته بغير السيولة مثل الغاز حين يسال، أو الحديد حين يُصهر وهلم جرًّا. أقول إنها ميسَّرةٌ في الفيزيقا ولكنَّها غير ميسَّرة في العلوم الإنسانية، وخصوصًا في علمٍ يختصُّ بما لا يُرى أو يُسمع بل تُكتشف عناصره من ملاحظة الكائن الحيِّ والإنسان بصفةٍ خاصةٍ. ولذلك فحين يتكلم يونج عن الشخصية فهو لا يشير إلى شيءٍ ماديٍّ بل إلى مجموعة صفاتٍ يمكننا أن نجمع بينها ونعتبرها كيانًا له «ماهيةٌ» و«هويةٌ»، والتداخل هنا إذن محتومٌ، وإن كنا نستطيع أن نميز بين المصطلحين السابقين اللذين يشتركان في لفظٍ أجنبيٍّ واحدٍ وفقًا للاستعمال الخاصِّ بكلٍّ منهما، ولنقرأ ما يقوله يونج ونحاول أن ندرك أيَّ مصطلحٍ يعنيه:

> «أستخدم مصطلح الهوية identity هنا في حالة المساواة السيكلوجية. فهي دائمًا ظاهرةٌ لا واعيةٌ، ما دامت المساواة الواعية من شأنها أن تتضمن بالضرورة وعي شيئين متماثلين، ومن ثمَّ الافتراض المباشر للفصل بين الذات والموضوع، وهو ما يعني أن ظاهرة تساوي الهوية قد حسم أمرها سلفًا. فالتساوي في الهوية يفترض سلفًا أنها ظاهرةٌ من ظواهر اللاوعي.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٥٢–٥٥٣)

العامل الحاسم الذي يرجِّح وجود دلالة الهوية لا التماهي إذن فكرة المساواة بين شيئين منفصلَين وإن كانا متشابهَين، ويدلنا على ذلك الأمثلة التي يضربها يونج لإيضاح ذلك قائلًا: إن سيكلوجية الطفل قائمةٌ في حالة المساواة في الهوية مع أبويه، وخصوصًا مع أمِّه؛ أي إنه يشترك في الحياة النفسية لوالديه ولا يكاد يتصف بحياةٍ نفسيةٍ خاصَّةٍ به، ولما كان هذا في الواقع غير صحيحٍ، على نحو ما انتهى إليه يونج نفسه فيما بعد، عندما أصبح يؤكِّد أن الوليد يتمتع بسيكلوجية معقدةٍ، فقد اتجه أتباعه إلى تعديل هذا الموقف بعض الشيء.

ويُستخدم تشابه الهوية اليوم باعتباره مصطلحًا عامًّا يدل على جميع ضروب الظواهر التي نلاحظها في الطفولة المبكرة قبل أن يستطيع الطفل التمييز الواعي الواضح بين الذات والموضوع، كما يشار إلى القدرة على هذا التمييز الواعي باعتباره إنجازًا مهمًّا إلى حدٍّ ما؛ أي باعتبار أن تشابه الهوية أو حتى تطابقها إنجازٌ مهمٌّ إلى حدٍّ ما، يتبدَّى في ثنائية الأمِّ والطفل، وأنها مرحلةٌ تتصف بسلوكٍ فعَّالٍ من جانب الطفل الصغير، ولا بدَّ من المرور بها قبل أن تبدأ عمليتا الارتباط والانفصال، حسبما يقول مايكل فوردام (الذات ومرض التَّوحُّد، ص٤٢).

ويقول فوردام إن إصرار يونج القديم على وجود حالة تشابه في الهوية «أصلًا» — قد تعرض للتعديل فيما كتبه بعد المرجع المشار إليه عاليه (١٩٢١م) فأصبح يونج يشير إلى وجود طاقاتٍ capacities فطريةٍ تنتمي إلى الأنماط الفطرية وتدفع إلى نشأة هذا التشابه في الهوية. وبتعبيرٍ أوضح يقول: إن المرء لا يستطيع أن ينفصل فعلًا قبل أن يرتبط مثل هذا الارتباط الوثيق. ويلخِّص فوردام الترتيب الزمنيَّ لهذه الأحداث على النحو التالي: (أ) في لحظة الميلاد تتسم الأم وطفلها بالانفصال نفسيًّا عن بعضهما بعضًا، ولكنَّ لدى كلٍّ منهما طاقاتٍ فطريةً للدخول في حالة تشابه الهوية. (ب) وبعد ذلك يصلان إلى مرحلة المساواة في الهوية. (ج) ومن داخل هذا التشابه ينشأ الارتباط الشخصيُّ، (د) ومن داخل الارتباط ينشأ الانفصال (ص٤٥–٤٧).

وسوف يجد القارئ في الدراسة نماذج شعريةً توضح هذه الأفكار المجردة، وخصوصًا ما تحوَّل إليه يونج من تصوُّرٍ لوجود روابط فطريةٍ تهيئ المشاركة في الهوية أولًا، ثم الانفصال ثانيًا حسبما يصوره فوردام، في حالة علاقة الرضيع بأمِّه (في الفصل الخامس)، ثم في حالة الزواج عندما يصبح الوعي باختلاف الهوية دافعًا للروائي والشاعر د. هـ. لورنس على كتابة قصيدة طويلة في هذا الموضوع (بعنوان «مانيفستو»)

ويبدو أن يونج لم يتخلَّ قطُّ عن فكرة المشاركة في الهوية، وربما في الماهية؛ أي التماهي، في إطار تصوُّره لوجود عوامل متعارضةٍ فطريةٍ كُتب لها أن ترتبط وتتحد (أو تتماهى) كما يقول جيمز هيلمان Hillman في كتابه: «الحلم والعالم السُّفلي» (١٩٧٩م) حيث يؤكِّد أن يونج ظل يؤمن إلى آخر أيام حياته بالأصول الفطرية للمشاركة في الهوية والتماهي. (انظر الفصل الرابع الذي يعرض نظرية فان جينيب عن الارتباط والانفصال)

تأليه شخصٍ ما/شخص مؤلَّهٌ idolized figure

أصل الكلمة idol من اللاتينية idolum التي تعني الشكل أو الصورة أو الطيف أو الشبح، من اليونانية eidolon [من eidos أي شكل، ومنها اشتقَّت الكلمة الجديدة التي دخلت النقد الأدبيَّ، وهي eidetic التي تصف الصور الخيالية الحاضرة] والكلمة كانت تستخدم في سياقاتٍ دينيةٍ في أوروبا؛ ومن ثمَّ فقد اتُّفق على اعتبارها معادلةً للصَّنم؛ فهذا هو تعريفها الثابت في النصوص الكلاسيكية؛ أي كلُّ صورةٍ أو تمثالٍ يعبده غير أصحاب الأديان السماوية، ويستخدمها العامَّة في الإشارة إلى كلِّ من يحظى بالحبِّ الشديد من الجماهير (في الغناء أو التمثيل وهلم جرًّا) ولكنَّ الكلمة لا صلة لها بفعل يعبد adore المشتق من أصلٍ مختلفٍ هو orare؛ أي يتكلم [ومنه جاءت الخطابة والخطيب oratororatory]. ونحن لا نستطيع إيجاد فعلٍ في العربية من اسم الصَّنم [يصنِّم؟] ولكنَّا نستطيع ذلك من اسم الوثن فنقول توثين، بيد أن هذه الكلمة كانت قد ظفرت بها كلمة أخرى واستقرَّت في صحبتها ألا وهي fetish [والفعل fetishize والمصدر fetishism] ودلالتها الأصلية هي التميمة؛ أي الشيء الفنيُّ الذي يتبارك به ويفعل فعل السحر؛ ومن ثمَّ يحظى بالتقديس والإجلال إلى حدِّ العبادة؛ ومن ثمَّ التوثين. فأمَّا الأصل فهو كما ذكرت شيءٌ فنيٌّ من اللاتينية facticius؛ أي شيءٌ صنعه الفن، ومنها دخل اللفظ البرتغالية feitiço حيث اكتسب معنى السحر والقوة الخارقة، ومنها إلى الفرنسية بالدلالة نفسها féticheومنها إلى الإنجليزية القديمة fetich، ثم الحديثة باستبدال Sh بالنهاية الفرنسية. ولقد أسعد المترجمين الحصول على هذا المعنى لإطلاقه على ميل أبناء «الحضارة» الحديثة إلى توثين أشياء معينةٍ، معظمها ماديٌّ [كالثروة ورموزها] وبعضها اجتماعيٌّ [كالمنصب والجاه] فالتصق التوثين بهذا المعنى الحديث. ومن الطبيعيِّ أن نحترم تخصيص هذه المصطلحات للسياقات التي شاعت فيها؛ ومن ثمَّ لجأنا إلى الجزء الأصيل الآخر في معنى كلمة «الصنم»؛ وهو العبادة أو التأليه،

ويشوب هذا المعنى اختلاطه بكلمةٍ أخرى هي idealize المشتقَّة من ideal التي اتفقنا على ترجمتها بالمثل الأعلى، وهي المشتقة من اللاتينية المتأخرة idealis التي تعني المتعلق بالفكرة أو المثال idea إذ دلَّنا أساتذتنا المتخصصون على أن ideas عند أفلاطون تعني المثل (جمع مثالٍ) لا الأفكار؛ ومن ثمَّ فإذا اعتبرنا شيئًا مثلًا كاملًا كنا نضفي عليه صفةً ربانيةً؛ لأن الكامل هو الله وحده، ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (الروم: ٢٧)؛ ومن ثمَّ فنحن نستخدم هذا التعبير المجازيَّ أيضًا في ترجمة idealize.

صورة image

يحاول يونج في تعريفه للصورة في مرحلة النضج، ويمثلها الأنماط السيكلوجية (١٩٢١م)، تقديم مفهومٍ أوسع من مفهومه لها باعتبارها شبه مرادفةٍ للرمز في كتابه المبكر: «رموز التحول» (١٩١١–١٩١٢م)، وقد يكون من الصحيح — كما يقول صمويلز في كتابه: «يونج ومن تلاه» (١٩٨٥م) — أن التحوُّل من الحديث عن الرمز إلى الحديث عن الصورة سمةٌ سادت الفترة التي تلت يونج، ولكن المتتبع لأعمال يونج نفسها يلاحظ أن تصوُّره لمصطلح الصورة — وإن لم يعرب عنه بدقَّةٍ في جميع الأحوال — يعني شيئًا أسبق من الرمز زمنيًّا وأوسع دلالةً من المجموع الكليِّ لمكوناتها الرمزية، قائلًا: «الصورة تعبيرٌ مضغوطٌ ومكثَّفٌ عن الحالة النفسية برمَّتها، لا عن محتويات اللاوعي وحسب وحدها أو حتى بصفةٍ أساسية» (الأنماط السيكلوجية [المجلد ٦، الفقرة ٧٤٥] ص٥٥٥، والتوكيد في الأصل).

ومعنى هذا أن تصوُّره الأوَّل للصورة باعتبارها مفهومًا مجردًا قد تغير فأصبح بفضل الخبرة التجريبية حضورًا نفسيًّا مصاحبًا للمرء، ويرى الشُّرَّاح أن أهمَّ ما اكتشفه أن تطوُّر النفس أو مسارها يعتمد على الصور، وهي التي يقول إنها مجازيةٌ، وتشمل الأسطورة والاستعارة؛ إذ يقول عن الصورة في الفقرة المشار إليها ذاتها:

> إنها تعبِّر بلا شكٍّ عن محتويات اللاوعي ولكنَّها لا تعبِّر عن جميع تلك المحتويات بصفةٍ عامَّةٍ بل عن تلك المحتويات التي تكوكبت مؤقتًا، وهذا التكوكب ثمرةٌ من ثمار نشاطٍ محددٍ للاوعي من ناحيةٍ، وللحالة الواعية المؤقتة من ناحيةٍ أخرى. ودائمًا ما يؤدي ذلك إلى تنشيط بعض المادة الباطنة، في الوقت الذي تكبح فيه نشاط ما لا يتصل بهذه الحال. ومن ثمَّ فإن الصورة

> تعتبر في آنٍ واحدٍ تعبيرًا عن اللاوعي وحالة الوعي القائمة. وهو ما يعني أن تفسير معناها لا يجوز أن ينطلق من اللاوعي وحده، ولا من الوعي وحده بل من علاقاتهما المتبادلة فقط. (المرجع نفسه)

ويدل هذا على أن الصورة ليست موضوعيةً بل تجمع بين الموضوعية والذاتية، ما دامت ترتبط بالحالة النفسية، ولمَّا كانت الصورة — كما يقول يونج في الفقرات التالية من كتابه المذكور (ص٥٥٦–٥٦٠) — تتضمن قدرًا من المادة الشعورية والعاطفة القائمة على عوامل متضادَّةٍ، فإنها تثبت وجود ذلك التضادِّ وحسب، على عكس الرمز الذي يعتبر أداةً للتعبير عنه، والمثال الذي يورده يونج على الجمع بين الواقع الباطنيِّ للصورة وما يقابلها في العالم الخارجيِّ هو صورة الأنيما التي تجمع بين الخبرتين الداخلية والخارجية — كما يشير إلى أنماطٍ فطريةٍ أخرى أهمُّها الأمُّ، مؤكِّدًا أن عمل التحليل يرمي إلى التوفيق بين الأضداد أو بين الصور الباطنة (النفسية) ونظائرها المادية في العالم الخارجي.

ومثلما يبدأ يونج تعريفه للصورة في كتابه الأنماط السيكلوجية (١٩٢١م) قائلًا إنه لا يعني بالصورة انعكاسًا نفسيًّا لشيءٍ خارجيٍّ بل يقدم مفهومًا مستمدًّا من تعبيرٍ شعريٍّ مجازيٍّ، وهو الصورة المتخيَّلة أو المتوهَّمة؛ [phantasy-image] أي إنها تستند إلى نشاط المخيِّلة أو الواهمة في اللاوعي phantasy-activity بل ويؤكد أن طابعها السيكلوجي (تقديم التخيلات phantasy-presentation ص٥٥٤)؛ فهو ينتهي في أحد كتبه الأخيرة وهو: «الارتباط الملغز» (١٩٥٥–١٩٥٦م)، وعنوانه الفرعي: «بحث في الفصل بين الأضداد النفسية وتركيبها في الخيمياء»، وهو المجلد ١٤ من أعماله الكاملة (انظر الملحق) إلى أن يقول:

> الصورة حقيقةٌ نفسيةٌ تقول: إن الوهم المتخيَّل واقعٌ حقيقيٌّ، وهو مثلك كيانٌ نفسيٌّ حقيقيٌّ. فإذا لم يحدث هذا العمل الحاسم — أقصد دخول الوهم كيانك وردَّ الفعل من جانبك — فسوف تصبح جميع التغيرات خاضعةً لتدفُّق الصور، لكنَّك أنت لن تتغير. (المجلد ١٤، الفقرة ٧٥٣)

وعلى الرغم من أن معظم دارسي يونج يركزون على مفاهيمه للرموز؛ فإن الباحث هيلمان يحاول في كتابه المشار إليه آنفًا إيضاح العلاقة الصحيحة بين الفرد والصورة، كما يحاول غيره الربط بين الرمز والصورة، تفسيرًا لما يقوله يونج عن مشاركة الفرد في

تأمُّل الصور واعيًا ومدركًا لكلِّ مرحلةٍ من مراحل هذا التأمُّل، حتى ولو كان فهمه إيَّاها قائمًا على الحدس وحده؛ إذ يجد «أن الصورة التالية — وهي نسخةٌ مكبَّرةٌ للصورة الأصلية — تبدأ في كل حالة على المستوى الأرفع الذي وصل الفرد إليه بحيث يبدأ في تبيُّن الغرض من وراء ذلك» (المجلد ٧ الفقرة ٣٨٦). ويذكرنا «المستوى الأرفع» بوصفه لما يسميه «العملية الرمزية» في أحد كتبه الأخيرة: «الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي» ١٩٥٩م، وهو المجلد ٩) حيث يستعين ببعض الرموز التي وجدها في الفكر الصيني قائلًا:

> العملية الرمزية خبرةٌ في الصور وعن الصور. وتطوُّرها عادةً ما يقوم على تلاقي الأضداد؛ مثل بناء نصِّ «آي شينج»؛ ومن ثمَّ يمثل إيقاعًا ما بين السالب والموجب، والخسارة والمكسب، والظلام والنور. ويبدأ في كل حالةٍ تقريبًا بالإحساس بالوجود في طريقٍ مسدودٍ، أو في مأزقٍ من المحال الخروج منه، والهدف بصورةٍ عامَّةٍ هو التنوير أو الوعي الأرفع، وهو الذي تؤدي الاستعانة به إلى التغلب على الموقف المبدئيِّ والوصول إلى مستوًى أرفع. (الفقرة ٨٢، ص٣٨–٣٩، التوكيد في نص يونج)

ويضيف يونج أن انغماس الوعي في هذه الصور يعتبر «عمليةً رمزيةً» قد لا تستغرق وقتًا طويلًا، فقد تكون سريعةً سرعة أحلامٍ غير تفصيليةٍ، ولكن وظيفتها الرمزية ترفع الصور إلى مستوى التعبير عن الحالة النفسية الكاملة.

الصورة الباطنة [للآخر] imago

وضع يونج هذا المصطلح في أحد أوائل كتبه وهو: «رموز التحوُّل» (١٩١١–١٩١٢م) وشاع استخدامه في التحليل النفسي منذ ذلك الحين، فعندما يستخدم اللفظ imago بدلًا من image يصبح الهدف توكيد أن تلك الصور قد ولَّدتها الذات، وخصوصًا صور الآخرين. ومعنى هذا أن الشيء المرئيَّ يكتسب ملامحه وفقًا للحالة النفسية الباطنة للذات ودينامياتها. وللصورة الباطنة معنًى آخر وهو الإشارة إلى ظهور كثيرٍ من الصور التي لا تستند إلى خبراتٍ شخصيةٍ فعليةٍ؛ مثل بعض صور الآباء التي لا تبنى على الخبرة بآباء حقيقيين بل على تخيلاتٍ لا واعيةٍ، أو تستقى من أنشطة الأنماط الفطرية.

لا شخصيٌّ/غير شخصيٍّ impersonal

يقول يونج في كتابه: «الإنسان الحديث باحثًا عن روح» (١٩٣٣م) إن الفنان أو الشاعر يختلف من حيث شخصه عن الفنان أو الشاعر من حيث عمله؛ فالفنان الذي يُنسب إليه العمل طاقةٌ «لا شخصيةٌ»، بل و«لا بشريةٌ» فهو باعتباره فنَّانًا مرادفٌ لعمله لا مجرد فردٍ من أبناء البشر (ص١٦٨) فهو الفرد الذي يعيش داخل الخبرة بالبشر؛ ولذلك فإن كل عملٍ فنيٍّ عظيمٍ — موضوعيٌّ، ولا شخصيٌّ (ص١٧٢)؛ أي إنه يفصل بين الشخصية الحياتية والطاقة الإبداعية، وهو ما كان النقد الجديد يقول به، ثم عاد إليه أصحاب النظرية الفرنسية، مثل رولان بارت الذي أعلن «موت المؤلف» بمعنى أن الفنان أداةٌ في أيدي قوى الإبداع التاريخية والاجتماعية التي «تشكِّل» ما «يبدعه»، بحيث يقتصر دوره على دور الأداة لا المنشئ ولا الخالق، وهو ما يقوله فوكو وغيرهما بأسلوبٍ آخر. ولكن نظرية ت. س. إليوت فيما يتعلق «بلا شخصية» العمل الفنيِّ ما تزال أرجح نظريةٍ وأقربها إلى فكر يونج. (انظر مقدمة هذه الدراسة)

التَّكوين الحيُّ impregnatio

يقول يونج: إن كلَّ محاولةٍ لبلوغ الكيان الكامل الذي هو أساس التفرُّد لا بدَّ أن يتضمن تكوينًا جديدًا يتسم بروح جديدةٍ نتيجة الاقتران المحكم بين الروح والجسد، بمعنى أن قوى الروح التي تتضمن الطاقات النفسية وكلَّ ما قد يستعصي على التعريف يمتزج امتزاجًا كاملًا بطاقات الجسد بحيث ينشأ ما يسميه الكيان الحيَّ الجديد، وهو ما يعنيه أيضًا بالثبات المتَّزن؛ أي homeostasis؛ أي قدرة هذا الكيان المزدوج على الثبات.

ما يمكن وجوده/الموجود بالقوة in potential

الشيء الموجود بالقوة هو إمَّا الشيء القائم والكامن، وإمَّا ما يمكن أن يوجد فعليًّا أو بالفعل، ويونج يستخدم العبارة اللاتينية بالمعنيين جميعًا.

غشيان المحارم incest

يختلف يونج عن فرويد في النظرة إلى غشيان المحارم؛ إذ لا ينظر يونج إلى هذه الظاهرة من منظورٍ حرفيٍّ، وإن لم يستطع أن يتجنب التعليق على الأسلوب «العملي» الذي

يعبِّر الأطفال به عنها، وذلك في فصل عنوانه: «الصراعات النفسية في الطفل» في المجلد ١٧ وعنوانه: «تطور الشخصية» (١٩٥٤م). والمهم لدينا أنه كان يرى تخيلات غشيان المحارم بصفتها تعبيرًا مجازيًّا عن الطريق الخاصِّ بالنموِّ النفسي والتنمية النفسية.

ويرى يونج أن الطفل الذي تنتابه مشاعر غشيان المحارم أو تخيلاتها يمكن النظر إليه باعتبار أنه يحاول بلا وعي إضافة طبقاتٍ من الخبرات التي تثري شخصيته من خلال الاتصال العاطفيِّ الوثيق مع الأمِّ، في حالة الابن، أو مع الأب في حالة البنت. وأمَّا الجانب الجنسيُّ للنزوع المذكور إلى غشيان المحارم فيؤكِّد عمق الاتصال ودلالته الخاصَّة. وأمَّا كون غشيان المحارم محظورًا فيحول دون التعبير الماديِّ عنه، وله غرضٌ نفسيٌّ خاصٌّ به.

ويعتبر النزوع إلى غشيان المحارم نكوصًا، وكان يونج يرى على عكس فرويد، أن النكوص ليس ظاهرةً سلبيةً في جميع الأحوال، أو أن على الشخص أن ينازله ويقضي عليه، بل إنه يجوز أن يكون ارتدادًا بقصد تجديد الطاقة النفسية وعلاج علةٍ ما من علل الشخصية (بشرط ألا يستمرَّ فترةً طويلةً بحيث يصيب الشخص بأضرارٍ جمَّةٍ). ويدلِّل يونج على وقوع ذلك النكوص بما رآه رأي العين في حالة الذين دفعهم النزوع إلى غشيان المحارم إلى الجمع بين الهدوء وشرود الذهن وعدم الاستقرار في آنٍ واحدٍ. ويقول صمويلز: إن هذه حالةٌ تشبه حالة المتصوف أو صاحب أحلام اليقظة الخلَّاقة، وهي الصفات التي يرصدها دارسو إبداع الفنانين.

ومعنى النكوص المذكور التخلِّي المؤقت عن سلوك الأنا الناضج، وينشأ من هذا لقاءٌ جديدٌ بالعالم الباطن وأسس الوجود؛ إذ إن الفعل الجنسيَّ بالنسبة للطفل (أو للبالغ الذي يعاني من الولع المَرَضي بأحد المحارم) يعتبر دخولًا رمزيًّا في تلك الحالة ونشدان مزاياها؛ فالجسدان اللذان يمارسان ذلك يمثلان جانبين من جوانب النفس لم يتكاملا بعد، واللقاء بينهما يعد بمثل هذا التكامل.

وأحيانًا ما يمثِّل النكوص الناجم عن غشيان المحارم نشدانًا لنوعٍ كريهٍ من الوحدة القائمة على السلطة والتحكُّم في الآخر، وكان يونج يؤكِّد أهمية خروج المرء من حالة الاندماج مع أحد الأبوين؛ فهي مهمةٌ إنمائيةٌ معتادةٌ، وأمَّا في حالة الكبار فتمثِّل مواجهةً لازمةً مع حقائق الواقع في دنيا الكبار. ومن حسن الحظِّ إدراكنا أن مثل هذه الوحدة تعود بأضرارٍ جمَّةٍ؛ إذ تلتهم المرء ولا تبدو لها نهايةٌ. [انظر تفسير مري ستاين للظاهرة في الدراسة في آخر الفصل الثاني] (وانظر صمويلز، ص٧٤–٧٦)

الفرد individual

(انظر القسم ٤ من الفصل ٦).

المذهب الفرديُّ individualism

الفرديَّة individuality

التفرد individuation

يعني يونج بالمصطلح أن يصبح المرء ذاته؛ بمعنى اكتمال خصائصه النفسية وتكاملها وعدم انشطار أيٍّ جانبٍ منها، وتميُّزه عن غيره من الناس بشرط الإبقاء على علاقته بهم ومجالاتهم النفسية. ويقول صمويلز: «المقصود أن يصبح الشخص واعيًا بالجوانب التي تميِّزه باعتباره إنسانًا مفردًا، وأن يعي في الوقت نفسه أنه لا يزيد عن كونه رجلًا معتادًا أو امرأةً معتادةً.» (صمويلز، ص٧٦)

الاستقراء induction

فترة الرَّضاعة والطُّفولة infancy and childhood.

الوظيفة الأضعف أو الثانوية inferior function

يطلق يونج هذه الصفة على أية وظيفةٍ لا تتمتع بالمرتبة الأولى أو المرتبة الرئيسية من الوظائف الأربع في الشخصية الانطوائية أو الانبساطية، والمعروف — كما سبق إيضاحه — أن الوظائف الأربع هي التفكير والشعور والإحساس والحدس. فإذا غلبت إحداها على شخصيةٍ ما، كانت الوظيفة المقابلة لها تمثِّل الوظيفة الأضعف أو الوظيفة الثانوية، ويخصِّص لها يونج تعريفًا مفصَّلًا يورده هذا المعجم في مدخل النمط type أدناه. (أنماط الشخصية ص٥٦٣–٥٦٥)

التَّضخُّم المرَضي inflation

يعني المصطلح أن تتضخم الشخصية فتتجاوز حدودها الصحيحة من خلال التماهي مع القناع أو مع أحد الأنماط الفطرية، أو، في حالات المرض النفسي، أن تتماهى مع

شخصيةٍ تاريخيةٍ أو دينيةٍ. فالتضخُّم المَرَضيُّ ينشئ إحساسًا مبالغًا فيه بالأهمية الذاتية، وعادةً ما يصاحبه تعويضٌ يتمثل في مشاعر النقص.

البنية التَّحتيَّة infrastructure

يستخدم يونج هذا المصطلح بمعناه الاشتقاقيِّ المعروف والمبيَّن هنا، لا بمعناه الشائع في الهندسة مثلًا (والمستعار في الاقتصاد) بمعنى البنية الأساسية؛ إذ إن تصوُّر يونج لبناء النفس لا يوحي بأن الطبقات التحتية للوعي — وهي التي تمثلها درجات الوعي القريبة من اللاوعي إلى جانب اللاوعي نفسه — تعتبر أساسًا تقوم عليه مكوِّنات الشخصية الأخرى الواعية، وعلى رأسها الأنا والأنا العليا، ولكنَّها تمثِّل وجودًا لا شكَّ في أهميته وإن لم يكن من المعتاد اعتباره أساسيًّا.

يكبح/يمنع من العمل inhibit

يستخدم يونج الكلمة بالدلالتين؛ فالكبح هو السيطرة التي قد تؤدِّي إلى الكبت repression بالمعنى الفرويدي، والمنع من العمل قد يمثِّل إعاقةً للعمل أو للتعبير بحريةٍ عن أية نوازع نفسيةٍ. وتصوُّر يونج لبناء النفس القائم على التعددية يولي اهتمامًا كبيرًا لتنازع العوامل أو المكونات؛ خصوصًا بسبب نظرته التي تقوم على التعارض والتضاد.

التدشين/بدء الالتحاق initiation

المعنى المعهود للتدشين — وهي الكلمة المستخدمة في العربية المعاصرة — هو بداية العمل لشيءٍ أو بشيءٍ بحيث تقابل كلمة الافتتاح inauguration في حالة افتتاح مكانٍ أو نشاطٍ، وتوازي كلمة إطلاقٍ أو انطلاقٍ launching في حالة السفينة التي اكتمل بناؤها وحان إبحارها، والاسم launch؛ أي القارب الذي يسير بدفع البخار، وعرَّبناه إلى «لنش»، وأصلها اللاتيني lancea الذي يعني الرُّمح lance فالرُّمح يرمي بقوةٍ تهبه السرعة، وعادةً من فوق متون الخيل، وهو سلاح الرِّمَّاحة، ومنه جاء في العامية «يرمح»؛ أي يجري مسرعًا، وكلٌّ هذه الكلمات تلتقي في معنى الانطلاق، وهو معنًى مجردٌ ومجسَّدٌ معًا، فمنصة إطلاق الصواريخ مثلًا اسمها launching pad، وحفل تدشين كتابٍ جديدٍ يسمَّى launching وهلم جرًّا.

ولكن المصطلح الإنجليزي ذو تاريخٍ اجتماعيٍّ، وشبه دينيٍّ؛ إذ كان أحيانًا يُستخدم للإشارة إلى التحاق أحد الأفراد بجمعيةٍ سريةٍ أو دينيةٍ، أو حتى الالتحاق بمؤسسةٍ دينيةٍ معتادةٍ (كالدير) أو خاصةٍ (مثل أصحاب «الطرق») وكان الملتحق حديثًا يسمَّى initiate وهو اسمٌ يوازي novice بالمعنى نفسه، وكانت للالتحاق خطواتٌ محددةٌ تسمَّى طقوسًا أو شعائر، وكانت أوضح ما تكون في المجتمعات البدائية، حيث تحدِّد القبيلة مراسم خاصَّةً لإعلان انتقال الصبيِّ من طور المراهقة إلى طور الشباب، أو الرجولة، وما نزال في مجتمعاتنا العربية نلاحظ هذه المراسم؛ وإن لم نطلق عليها أية أسماء، ولكننا نشهدها في سلوك المراهق الذي يتعمد العدوان على أقرانه، أو يصرُّ على ادعاء تعلقه بفتاةٍ أو يثبت ذلك عمليًّا، وفي الفتاة التي تثبت لنفسها الاستقلال؛ إمَّا بالانطلاق في طريق لا يرضاه أهلها أو الانزواء وكتابة خواطرها التي تسميها شعرًا (وهي نثرٌ صريحٌ). ويعترفون في الغرب بأحد هذه الطقوس الخاصَّة بالفتيات فتنظم الأسرة حفلًا يدعى «حفل التَّخرُّج» coming out party حيث تبدو الفتاة وقد غدت «مؤهلةً» للزواج. وسواء نسبنا هذه المظاهر للتقاليد أو للتراث فالواقع أنها تفصح عما يسمِّيه ستيفنز «الحاجة إلى التدشين بدافع نمطٍ فطريٍّ خاصٍّ» (١٩٩٠م، ص١٣٠)، وفي معظم الأحوال يتسم هذا التحوُّل الباطن بظهور ما يسمَّى «طقوس الانتقال» Les Rites de Passage، وهو عنوان كتاب الفيلسوف الفرنسي فان جينيب.

فطريٌّ innate

أي يعتبر جزءًا من الفطرة التي فطرها الله، واللفظ مرادفٌ للفظ inborn اشتقاقًا ودلالةً؛ فالحقُّ يقول: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠) وهو ما يدلُّ على أن المقصود هو الطبيعة ذات الصفات الأصلية والأصيلة؛ أي غير المكتسبة؛ يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (الانفطار: ٦–٨). ووصف يونج للأنماط الفطرية بأنها أصليةٌ وأصيلةٌ في الإنسان يعني أنها جزءٌ من «تركيبه» البدنيِّ والروحيِّ، فليست مجردةً كالمثل الأفلاطونية بل لها كيانٌ بيولوجي، أو كما يقول: «كيانٌ حيٌّ وُهب قوةً توليديةً» (المجلد ٦، الفقرة ٦، الحاشية ٩) ولها وجودها في صلب الجهاز العصبيِّ المركزيِّ، ويلخِّص ذلك قائلًا: «في نهاية المطاف تستوي كلُّ روحٍ مفردةٍ مع الروح الخالدة للنوع البشريِّ.» (المجلد ١١، الفقرة ١٤٦)

آليات الإطلاق الفطرية innate releasing mechanisms

المقصود هو إطلاق الأنماط الفطرية من مكامنها في اللاوعي عند التعرُّض لعلامات منبهةٍ؛ أي لعوامل تنبيهٍ لها بمعنى إيقاظها من سباتها، وتسميتها بالعلامة sign تسميةً سيميائيةً؛ أي من منظور القائم بالتحليل الذي يدرك وجود المنبِّه stimulant حين يراها، وهي تتكوَّن من خمسة نظمٍ عاطفيةٍ affectional systems رصدها لفينسون. (انظر الدراسة في القسم الأول من الفصل الرابع)

غريزة instinct

انظر «غريزة الموت» أدناه، و«غريزة الحياة» أعلاه.

نافع أو مفيد/مؤثر وفاعل instrumental

يستخدم يونج الكلمة لتفيد أكثر من معناها المعتاد، وهو العمل أو الوساطة، بل يضفي عليها بعض ظلال الدلالة الحديثة على «الفائدة» أو «النفع العملي»، وهي الدلالة التي شاعت في المناظرة التي اندلعت منذ الفترة التالية للحرب العالمية الأولى حول تحديد قيم الأشياء، وعلى وجه الدقَّة ذلك الصراع بين قيمة الشيء في ذاته وبين قيمته باعتباره وسيلةً للحصول على شيءٍ نافعٍ أو مفيدٍ instrumentality ويونج ينحاز للرأي الأول في دفاعه عن قيمة الفن مثلًا بغضِّ النظر عن فوائده في العلاج النفسي، وعن قيمة التأمُّل والفكر بغضِّ النظر عن نفعهما للإنسان في حياته المادية؛ فالحياة الروحية منشودةٌ في ذاتها، بل إنه يخصص كتابه: «الإنسان الحديث باحثًا عن روح» (١٩٣٣م) للدفاع عن الرأي الأول.

التكامل integration

يستخدم يونج هذا المصطلح بمعانٍ متقاربةٍ في سياقات ثلاثة:

(١) وصف الحالة النفسية للفرد (أو حتى تشخيصها). والمعنى المقصود هنا فحص التفاعل بين الوعي واللاوعي، والجانب المذكر والجانب المؤنث في الشخصية (الأنيما والأنيموس والثنائيُّ المقترن)، وشتى ثنائيات الأضداد، والموقف الذي تتخذه الأنا في علاقتها بالظل، والتحرُّك ما بين وظائف الوعي ومواقفه، ويعتبر التكامل من حيث أعراضه نقيضًا للتفكُّك.

(٢) باعتباره عمليةً فرعيةً من عمليات التفرُّد، بحيث يصبح مرادفًا (تقريبًا) «للصحة النفسية» أو «النضج». ومعنى هذا أن التكامل باعتباره عمليةً تمثِّل العمل الأساسيَّ للتفرُّد، من دون التركيز الشديد على الطابع الفرديِّ وتحقيق الذات اللذين يوحي بهما المصطلح الأخير. ويستتبع ذلك النظر إلى التكامل باعتباره قادرًا على تحقيق الاكتمال، وهو الناجم عن تجميع الجوانب المختلفة للشخصية.

(٣) باعتباره مرحلةً من مراحل التطور، وعادةً ما يكون ذلك في النصف الثاني من العمر، وهي الفترة التي تنجح فيها القوى المذكورة في البند (١) عاليه في تحقيق درجة ما من التوازن (وإلا ارتفع الصراع والتوتر إلى أعلى مستوى لهما). (صمويلز، ص٨٣–٨٤)

النزاهة/الكمال أو السلامة integrity

لا يكاد يونج يستخدم الكلمة بالمعنى الأول بل يكاد معناها يقتصر على الكمال بمعنى الاكتمال أو الصحة.

الذهن/التفكير المباشر intellect

يستخدم يونج مصطلح «الذهن» في الإشارة إلى وظيفة رئيسية من وظائف الشخصية وهي التفكير الذي يقترن لديه بوظيفة الشعور، في مقابل الإحساس الذي يقصره على معطيات الحواسِّ. والترجمة هنا تقتصر على ما يعنيه يونج، وإن كانت كلمتا الشعور [انظر feeling أعلاه] والإحساس تتداخلان في اللغة، يقول تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللهِ آمَنَّا بِاللهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٥٢) فالإحساس هنا مرادف لمعنى الشعور عنده، ولكن التمييز بين المصطلحين الإنجليزيين قائم في الإنجليزية الحديثة، فأنت تقول:

(The committee felt it was unwise to debate the matter openly).

أي إن اللجنة رأت أن الحكمة تقضي بعدم المناقشة العلنية لهذا الأمر، والرأي في اللغة هو الحكم الذي يعنيه يونج بمصطلح feeling؛ وهو من وظائف الذهن لا من وظائف الإحساس عند يونج، والمتنبي يقول:

الرأيُ قبلَ شَجَاعَةِ الشُّجْعَانِ   هُوَ أَوَّلٌ وهِيَ المَحَلُّ الثَّاني

وكنا في مطلع القرن العشرين نستخدم الشعور بديلًا عن الوعي في علم النفس، ثم عدلنا عن ذلك، مثلما عدلنا عن استخدام العقل الباطن subconscious بديلًا عن اللاوعي، وذلك عندما عدل علماء النفس عن استخدام المصطلح الأول مفضِّلين المصطلح الأدقَّ. (الأنماط السيكلوجية ٥٥٦)

البينيَّة/المباحث العلميَّة المشتركة interdisciplinarity

أحد معاني discipline المبحث العلميِّ، ومن المفارقات أن ازدياد الفروع المتخصصة للبحث العلميِّ أدَّى إلى تعميق الإدراك بضرورة الجمع بينها في العلوم الإنسانية انطلاقًا من ازدياد الكشف عن الطبيعة المركبة للإنسان إلى الحدِّ الذي يفرض الجمع بين المداخل البحثية وهو ما يعني وحدة المعرفة في آخر المطاف. انظر مدخل consilience أعلاه (جو موران: البينية ٢٠١٠م)

الترجمة/التفسير interpretation

يقول صمويلز: التفسير/الترجمة يعني أن يوضح المرء بلغةٍ معينةٍ ما جاء التعبير به بلغةٍ أخرى. ويعرف جميع المترجمين صعوبات تفسير المعاني الدقيقة وظلال الدلالات القائمة في لغةٍ أخرى، وهي التي تعبِّر عن ثقافةٍ أخرى، وأسلوب حياتها وقيمها وإحساسها بالزمن والتوقيت، وتزداد الصعوبة حين يحاول المفسِّر ترجمة مقولةٍ سيكلوجية يكتنف الغموض منشأها ومعناها والغرض منها. ولكن ذلك ما يحاول الأطباء أو المحللون أو ممارسو الطبِّ النفسي أو العلاج النفسي أن يفعلوه؛ فالأحلام والرؤى والتخيلات تعبيراتٌ مجازيةٌ أو استعاراتٌ وكناياتٌ؛ أي مقولاتٌ صيغت بلغةٍ رمزيةٍ تتوسل بالصور في توصيل دلالاتها.

وعلى الرغم من أن معظم عمل يونج كان تفسيريًّا — فإن تعليقاته المباشرة على تقنيات التفسير بالغة الضآلة. وفيما يتعلق بأسلوب تفسيره للأحلام تتضح لنا المسائل التالية:

(١) ينبغي أن يأتي التفسير بشيءٍ جديدٍ إلى الوعي، وألا يعمد إلى التَّكرار أو الإرشادات الخلقية. ولا ينجح التفسير في تقديم المقصد الحقيقيِّ القائم على التعويض السيكلوجي لعملية الحلم؛ إلا إذا كشف عن مضمون غريب أو غير مألوف أو غير متوقع (انظر compensation).

(٢) ينبغي للتفسيرات أن تأخذ في اعتبارها السياق الشخصيَّ لحياة صاحب الحلم وخبرته السيكلوجية البيوغرافية. ويصل المفسر إلى هذه المعلومات، وإلى معرفة تأثير محيطه الاجتماعيِّ (الذي يشار إليه أحيانًا بتعبير الوعي الجمعيِّ) من خلال عملية التداعي.

(٣) وكذلك فإن المضمون الرمزيَّ للحلم يمكن رفع مستواه، حيثما اقتضى الأمر ذلك، من خلال المقارنات مع الموتيفات الثقافية والتاريخية والأسطورية المعتادة؛ إذ إنها تؤدِّي إلى توسيع السياق الشخصيِّ للحلم وتربطه «باللاوعي الجمعي». ويقتضي إجراء هذه المقارنات أن نتوسع في تفاصيله ورصد تداعياته المباشرة ونظائره في العلوم الإنسانية (انظر amplification).

(٤) ويستحسن أن يستمرَّ تركيز المفسرين على صورة الحلم؛ أي أن يظلوا عاكفين على ما رآه الحالم في منامه، وما التوسُّع في التفاصيل ورصد التداعيات إلا من وسائل زيادة حيوية الصورة الأصلية وتقريبها من الوعي وإبراز دلالاتها. ومع ذلك فإن صورة الحلم تنتمي إلى الحالم نفسه ولا بدَّ أن تحيلنا إلى حياته النفسية الخاصَّة.

(٥) ويعتمد الاختبار الأخير لصحة التفسير على مدى نجاحه؛ أي على قدرته على إحداث تحوُّلٍ في موقف الوعي عند صاحب الحلم. (صمويلز، ص٨٤–٨٥)

والواضح مما كتبه يونج عن تفسير الأحلام أنه كان يشقُّ لنفسه طريقًا مختلفًا عن الطريق الذي شقَّه فرويد؛ فهو — كما يبين صمويلز — يعتمد على المبادئ الخاصة لمذهبه، وهو مذهب كلِّيٌّ؛ أي يستند إلى جمع عناصر الحياة النفسية بحيث تمثِّل الإطار الخاصَّ لتفسير كلِّ حالةٍ على حدةٍ، بدلًا من التركيز الفرويدي على الحياة الجنسية؛ فهو؛ مثلًا يقدِّم فكرة علاقة الحلم بالتعويض، وبحياة صاحب الحلم بشتى تفاصيلها، وبالإطار الثقافيِّ والتاريخيِّ الذي يربط الحلم باللاوعي الجمعي، وباتباع البينية في البحث العلمي، وتطبيق مداخل من مباحث مختلفةٍ، تجتمع لإحراز النتيجة المنشودة، (انظر consilience) كما يستعين بالرموز التي تنتمي إلى البشر جميعًا. ومن أهمِّ ما يقوله يونج عن تفسير أحلام المرضى إقامة حوارٍ بين الطبيب والمريض بحيث ينشأ ما يشير إليه باسم «العملية الجدلية» (انظر dialectal process) التي تساعد المريض على المساهمة في تفسير أحلامه والانتقال من مرحلة اللاوعي الغامضة إلى مرحلة الوعي الواضح.

التقمص/الإسقاط العكسي introjection

يقول يونج: إن أحد معاصريه كان قد اقترح استعمال هذا المصطلح بمعنى الإسقاط projection؛ ومن ثمَّ لم يجد يونج فائدةً له، ولكن معاصرًا آخر يدعى فيرنزي Ferenczi قد صحَّح المفهوم قائلًا إنه يمثِّل عكس الإسقاط بمعنى أن الإسقاط يعني التَّوجُّه من الداخل إلى الخارج، على نحو ما تسقط الذات أية أفكارٍ أو صورٍ على ما يوجد خارجها من أشياء أو أشخاصٍ، وأما الإسقاط العكسيُّ فيعني إسقاط أية مادةٍ من الخارج إلى داخل النفس، فإذا كان الإسقاط المعتاد يعني الإسقاط من الذات على الموضوع فإن الإسقاط العكسيَّ يعني الإسقاط من الموضوع على الذات. ويقتبس يونج جملة لفيرنزي تقول: «إذا كان المصاب بالبارانويا يلفظ من «الأنا» كلَّ عاطفةٍ أصبحت بغيضةً؛ فإن المصاب بالعصاب يلتهم من العالم الخارجيِّ أكبر قدرٍ تستطيع «الأنا» لديه أن تهضمه، ويجعله مصدرًا للتخيُّلات في اللاوعي عنده».

ويضيف يونج قائلًا: «الإسقاط العكسيُّ عملية استيعابٍ assimilation وهي ضدَّ الإسقاط الذي يعتبر نبذًا وطرحًا dissimilation، فالإسقاط العكسيُّ تكييفٌ للموضوع مع الذات، ولكن الإسقاط يتضمن تمييزًا للموضوع عن الذات، والوسيلة نقل المحتوى الذاتيِّ إلى الموضوع.»

والإسقاط العكسيُّ عمليةٌ انبساطيةٌ ما دام يستلزم النفاذ شعوريًّا في الموضوع أو امتلاكه لإحداث التكيُّف مع الموضوع.

«ولنا أن نميز ما بين الإسقاط العكسيِّ السلبيِّ والإسقاط العكسيِّ الإيجابيِّ؛ فالأول ينتمي إلى عمليات النقل في معالجة أنواع العصاب، وبصفةٍ عامَّةٍ جميع الحالات التي يمارس فيها الموضوع اجتذابًا غير مشروطٍ للذات، وأمَّا النفاذ الشعوريُّ في الموضوع الذي يعتبر عملية تكيُّفٍ فينتمي للشكل الأخير.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٦٦–٥٦٧)

والمعروف أن الإسقاط قد يستخدم بمعنى التجاوب بسبب التعاطف الشديد إلى درجة التَّقمُّص empathy؛ أي إسقاط حالة الذات على شخصٍ آخر حتى تشاركه مشاعره وفكره، ولكن يونج يستخدم الإسقاط العكسيَّ لا الإسقاط مرادفًا للتقمص قائلًا: إن التقمص إسقاطٌ عكسيٌّ لشخصية الآخر أو حالته داخل الذات، لا العكس؛ أي لا إسقاط «الأنا» الخاصة بالمرء على نفس الشخص الآخر، وبذلك يختلف استعماله للمصطلح عن الاستعمال المعتاد فيما يتعلق بالتقمُّص، ويختلف كذلك عن المعنى الآخر للمصطلح الذي يفيد اعتبار جميع الكائنات حيةً [مثل مذهب الإيمان بروح الأشياء

animism، وهو الذي يرتبط بمذهب الحلول الفلسفي immanence]؛ أي حلول روح الله جلَّ وعلا في جميع المخلوقات حتى الجماد.

الاستبطان/التَّأمُّل الباطنيُّ introspection

هذه سمةٌ مميِّزةٌ لكلِّ شخصيةٍ انطوائيةٍ، وكان يونج يؤمن بممارسة الاستبطان لكلِّ من يمارس علم النفس التحليلي، ويلحُّ على ضرورة ذلك.

الانطوائيَّة introversion

يقول يونج: «الانطواء يعني تحويل الليبيدو؛ أي الطاقة النفسية إلى الداخل؛ تعبيرًا عن علاقة سلبية بين الذات والموضوع. فالاهتمام لا يتوجَّه نحو الموضوع بل يتراجع نحو الذات. وكلُّ من يتَّسم موقفه بالانطوائية يفكر ويشعر ويتصرف بأسلوبٍ يثبت بوضوحٍ أن الذات هي العامل الرئيسيُّ فيما يتعلق بالدوافع، وأن الموضوع لا يحظى في أحسن الأحوال إلا بقيمةٍ ثانويةٍ. وقد تتسم الانطوائية بزيادة الطابع الفكريِّ أو زيادة الطابع العاطفيِّ، مثلما يمكن أن تتسم بالحدس أو الإحساس. وتعتبر الانطوائية فعالةً عندما تظهر الذات إرادتها لعزلةٍ معينةٍ تجاه الموضوع، وتعتبر سلبيةً عندما تعجز الذات عن أن تعيد إلى الموضوع الليبيدو؛ أي الطاقة النفسية التي تتدفق مرتدةً منه. وإذا أصبحت الانطوائية عادةً ملازمةً للشخصية أطلقنا عليها صفة النمط الانطوائي.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٦٧)

الحدس intuition

يقول يونج: «الحدس في نظري وظيفةٌ سيكلوجية أساسيةٌ. إنها الوظيفة السيكلوجية التي تنقل المدركات الحسية بطريقةٍ غير واعيةٍ، وكلُّ شيءٍ، خارجيًّا كان أو داخليًّا، وكلُّ ما يرتبط به؛ يمكن أن يكون من موضوعات الإدراك المذكور. ويتصف الحدس بهذه الصفة العجيبة؛ أي إنه ليس إحساسًا ولا شعورًا، ولا نتيجةً فكريةً، على الرغم من أنه قد يظهر في أيِّ شكلٍ من هذه الأشكال. فأيُّ مضمونٍ يمكن أن يقدَّم من خلال الحدس باعتباره كيانًا كلِّيًّا كاملًا، من دون أن نقدر على أن نشرح أو أن نكتشف كيف توصلنا إلى هذا المضمون. فالحدس ضربٌ من ضروب الإدراك الغريزي، بغضِّ النظر عن طبيعة محتوياته. وهو يشبه الإحساس في أنه وظيفةٌ إدراكيةٌ لا عقلانيةٌ، ومحتوياته

مثل محتويات الإحساس، تتميز بأنها مفترضةٌ، على عكس طابع المحتويات التي نتوصل إليها بالاستقراء أو الاستدلال في حالتَي الشعور والتفكير. ومن ثمَّ فإن المعرفة الحدسية تتَّسم بطابعٍ أصيلٍ هو اليقين والاعتقاد الثابت، وكان ذلك ما دعا سبينوزا إلى أن يقول: إن المعرفة الحدسية scientia intuitive أعلى شكلٍ من أشكال المعرفة. ويشترك الحدس في هذه الصفة مع الإحساس الذي يعتبر أساسه الماديُّ مصدر اليقين فيه وعماده، وبالأسلوب نفسه يعتمد اليقين في الحدس على مادةٍ نفسيةٍ محددةٍ وحقيقيةٍ، وإن كانت الذات غير واعيةٍ بمصدرها وحالة جاهزيتها.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٦٧–٥٦٨)

غير عقلانيٍّ/لا عقلانيٌّ irrational

يقول يونج: «لا أقصد بهذا المصطلح الإشارة إلى ما هو مناقضٌ للعقل reason بل إلى شيءٍ يقع خارج مجال العقل، ومن ثمَّ فإثبات جوهره لا يقوم به العقل.

والحقائق الأولية تنتمي إلى هذه الفئة كقولك إن للأرض قمرًا، وإن الكلور عنصرٌ، وإن أعلى كثافةٍ للماء توجد في درجة الحرارة ٤٫٠ مئوية، والحادث العارض أيضًا غير عقلانيٍّ على الرغم من أنه يمكن وضع تفسيرٍ عقلانيٍّ له.»

ويواصل يونج عرض نظريته عمَّا هو عقلانيٌّ وما هو غير عقلانيٍّ بمعنى أنه ينتمي إلى حقائق نفسيةٍ نقبلها من دون محاولة عقلنتها، ضاربًا أمثلةً من وظائف الشخصية الحدسية والشعورية والحسية، ويختتم عرضه قائلًا:

«وعلى الرغم من أن الأشياء غير العقلانية لا يمكن أن تصبح مادَّةً علميةً، فإن علم النفس العمليَّ يولي أهميةً كبرى للتقييم الصحيح للعامل غير العقلانيِّ. فعلم النفس العمليُّ يثير مشكلاتٍ كثيرةً تفلت من أيدي الحلِّ العقلانيِّ، ولا يمكن حلُّها إلا حلًّا غير عقلانيٍّ؛ أي إنها لا يمكن أن تحلَّ إلا بطريقةٍ لا تتفق مع قوانين العقل.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٧٠–٥٧١)

كامنٌ latent

قوانين التَّداعي laws of association

ليبيدو/طاقة نفسية libido

يقول يونج: «هذا المفهوم مرادفٌ في نظري للطاقة النفسية.» (عن سيكلوجية اللاوعي، ص٥٢٣)

«الطاقة النفسية هي شدة النشاط النفسي؛ أي قيمته السيكلوجية. ولا أقصد أن أعني بذلك أية قيمةٍ مبثوثةٍ؛ أخلاقيةً كانت أو جماليةً أو فكريةً»؛ فالقيمة السيكلوجية تقاس بمدى قدرتها على التحكُّم والحسم، وهي التي تتجلى في عملياتٍ نفسيةٍ محددةٍ («آثارها»). والليبيدو كما أفهمه ليس قوةً force نفسيةً؛ فذلك سوء فهمٍ ضلَّل الكثير من النقاد؛ إذ إنني لا أتصوَّر الطاقة النفسية في صورةٍ مجسدةٍ، ولكنني أستعمل المصطلح باعتباره مفهومًا يشير إلى الشدة أو القيمة. أما مسألة وجود قوَّةٍ نفسيةٍ محددةٍ أو عدم وجودها فلا علاقة له بمفهوم الليبيدو.

«وكثيرًا ما أخلط بين استعمال الليبيدو والطاقة.»

(الأنماط السيكلوجية، ص٥٧١–٥٧٢)

مقدمة الجزء الثاني من رموز التحول (١٩١٢م) بعنوان «مفهوم الليبيدو»، و«تحوُّل الليبيدو» ص١٣٩.

غريزة الحياة life instinct

يقول معجم صمويلز: «عندما يكتب يونج عن غريزة الحياة؛ فإن كلامه يرتبط دائمًا بغريزة الموت؛ وذلك لأنه كان مهتمًّا بأشكال امتزاج قوة التقدُّم بقوة النكوص في النفس. فرموز الموت وصوره على سبيل المثال، يمكن أن تفهم من حيث مغزاها ومعناها للحياة، في حين أن خبرات الحياة وخاطراتها تحتاج إلى أن تؤوَّل construed باعتبارها مؤديةً إلى الموت. ويمكن تلخيص منظوره في قولنا إننا نبصر الحياة باعتبارها استعدادًا للموت، ونبصر الموت باعتباره جزءًا لا يتجزأ من الحياة.

«واستعمال يونج لتعبير «غريزة الحياة» أقلُّ دقَّةً من استعمال فرويد له. إذ لا نكاد نجد عند يونج ذلك التوتر الذي يصوِّره فرويد بين غرائز الحفاظ على الذات والحياة الجنسية. (والواقع أن مفهوم يونج «لغريزة الحياة» أقرب إلى مفهوم فرويد «لإيروس» Eros؛ أي التصوُّر العام لميل البشر إلى التجمُّع، ودعم بعضهم بعضًا، والوحدة؛ ومن ثمَّ التقدُّم). ولكن إشارات يونج إلى غريزة الحياة أقرب ما تكون إلى الإشارة إلى طاقة الحياة العامة، أو الدافع الحيوي élan vital أو حركة الروح في الكائنات. ولكن ذلك يؤدِّي إلى مشكلة نظرية؛ لأننا إذا اعتبرنا الطاقة مساويةً لغريزة الحياة، وهي تغذو في الوقت نفسه غريزة الموت، فلا بدَّ أن تكون النتيجة أن غريزة الحياة هي التي تغذو غريزة

الموت. ويمكن التغلُّب على هذه الثنائية بوضع نموذجٍ بديلٍ عنها تتمتع فيه غريزة الحياة بالأولوية. وكان يونج يحاول تجنُّب ذلك بالعودة إلى فكرة الطاقة باعتبارها محايدةً؛ أي باعتبارها تغذو غريزتي الحياة والموت معًا، وعندها تعتبر الغريزتان خادمتين للنفس وللإنسان أو لأيٍّ منهما.» (صمويلز، ص٨٦)

الكلمة/الحكمة/العقل الأساسي logos

لوجوس كلمة يونانية يقول تعريفها إنها «الكلمة» أو «العقل»، وكان هيراقليطس المنتمي إلى عهد ما قبل سقراط يرى أن «اللوجوس» يعني العقل العالمي الذي يحكم العالم، ويبدو أن هذا المعنى هو الذي يستخدم يونج هذه الكلمة فيه، لكنه كان يعتبره مبدءًا وحسب؛ أي إنه لم يكن يتمتع لديه بمكانة «صورة الرب» أو المقابل المجازي لأي نمطٍ فطريٍّ؛ فاللوجوس عنده هو «العقل الأساسي»، وهي فكرةٌ تعاليَّةٌ تعبِّر عن نفسها في حياة الأفراد، بمعنى أن كل فرد له اللوجوس الخاصُّ به؛ أي المنطق الخاصُّ به الذي يربطه آخر الأمر بالمعنى (أي بمعنى الحياة).

ومعنى أن اللوجوس مبدأٌ يعني أن يونج كان يتحدث عنه باعتباره روحًا لا مادَّةً، وكان ينسبه إلى الذكور. وكان يستخدم كلماتٍ مثل الحكم، والتمييز، والبصيرة مرادفاتٍ للُّوجوس، وبذلك يفرِّق بينه وبين إيروس الذي كان يراه مبدأ الأنوثة المقابل له، وكان يقرنه بكلماتٍ مثل الحبِّ، والصلة الحميمة intimacy والارتباط بالغير relatedness. ويعتبر يونج أن اللوجوس مضادٌّ لإيروس، ولما كان قانون الانقلاب إلى الضدِّ enantiodromia يقول: إن التطرف في الاعتماد على مبدأٍ ما «يكوكب» [constellates] ضدًّا له؛ أي يؤدِّي إلى تشكيل مبدأٍ مضادٍّ له؛ فإن الرجل الذي يتخذ موقفًا متحجرًا في دفاعه عن اللوجوس يجد نفسه محاصرًا بالمبدأ النفسي المقابل له، وهو الذي يتولَّى تفعيله في اللاوعي لديه صور الأنيما (أي الأنثى). ويتضمن لوجوس فكرة العالمية، والتكوين الروحيَّ، والوضوح والعقلانية. ومن ثمَّ فيمكن أن يتماهى اللوجوس مع الأنيموس. وكل هذا يتناقض مع الصفات الشخصية المشبعة بالمشاعر المربكة النابعة من الأنيما. ومع ذلك فكلاهما من دوافع السلوك البشريِّ.

ويعترف يونج أن لوجوس، مثل إيروس، مفهومٌ من المحال تعريفه بدقةٍ أو الالتزام به في الحياة العملية، ويرى أن هذا أمرٌ مؤسفٌ من الناحية العلمية، وأما من الناحية

الواقعية فإنه لا مناص من الصَّوغ النظريِّ لكلِّ مجالٍ من مجالات الخبرة. ويقول إنه كان يفضِّل استعمال أسماء لكلٍّ من صورتَي اللوجوس والإيروس، ويعني بها أسماءً مثل الشمس والقمر، وهي التي يستخدمها الخيميائيون، بحيث يجسد هذه المجردات، ولكنه يعترف بأن استخدام الصور يتطلب مخيِّلةً منتبهةً وذات حيويةٍ، وهي غير ملائمة في جميع الحالات للذين يلتزمون بالتجريد الفكري. فالصورة أشدُّ ثراءً؛ ولكنَّ الذهن لا يستطيع إدراكها وحده؛ إذ كتب يقول في هذا الصدد، «إن المفاهيم قيمٌ نسكُّها ونناقشها، أمَّا الصور فهي الحياة.» (المجلد ١٤ الفقرة ٢٦، وما بعدها)

فقدان الروح loss of soul

هذه حالةٌ مرَضيةٌ «غير طبيعية» وعصابية، ودائمًا ما تعرَّض الإنسان لخطرها منذ الأزل، وتعني انقطاع الصلة مع الحياة النفسية الفردية، وتتَّسم بانخفاض تركيز الوعي وإن لم تقتصر عليه، وكثيرًا ما تظهر في منتصف العمر، وقد تكون مقدمةً للمزيد من التفرُّد، وهذه مفارقةٌ؛ إذ يؤكِّد يونج أن «القيم التي يفتقر الفرد إليها في تلك الفترة قائمةٌ في الحالة العصابية نفسها» (المجلد ٧، الفقرة ٩٣).

ويقول يونج: إن هذه الحالة يصاحبها فقدان الطاقة، وفقدان الإحساس بالمعنى والغرض، وانخفاض مستوى الإحساس بالمسئولية الشخصية، وغلبة العاطفة، والوقوع آخر الأمر في هوَّة الاكتئاب والنكوص وميل الوعي إلى التَّفتُّت. ويضيف يونج أن هذه الحال إذا لم ينجح المرء في التصدِّي لها، فقد تؤدِّي إلى تذويب شخصية الفرد في النفس الجمعية، خصوصًا عند الشعوب البدائية. ويقول أحد شرَّاح يونج إن هذه الحال تميِّز الفرد الذي يشعر بالضياع الناجم عن عدم توافر فرصة تحقيق ذاته، فيجد في أية نفسٍ جماعيةٍ (مهما تكن تلك الجماعة) تعويضًا عن فقدان نفسه، وهو ما يحدث عادةً في مرحلة الشباب؛ إذ يستمدُّ من النفس الجماعية قدرًا من التعويض اللاواعي عمَّا فقده، فتنحلُّ إرادته ويعجز عن التحلِّي بالحزم والعزم اللازمين لإثبات وجوده، وهو ما يتبدَّى في الجماعات الدينية المتطرفة في أوروبا إلى حدٍّ ما وفي أمريكا إلى حدٍّ كبير. ويضيف فريد بلاوت Plaut (١٩١٣–٢٠٠٩م) الذي كان محرِّرًا لمجلة «علم النفس التحليلي» أن ما يبدو في صورة تعصبٍ دينيٍّ أو «لوثة استغراق في الغيب» ليس إلا فقدانًا للروح بالمعنى اليونجيِّ، والطريف أن هذه المقولة جاءت في سياق بحثٍ نشره عام ٢٠٠٤م في المجلة المذكورة، وكان في الحادية والتسعين من عمره.

الكون الكبير macrocosm

من النظريات الفلسفية التي تأثر بها يونج نظرية «الكون الكبير» أو المَقْروقُزْم، حسبما عرَّبه بعض مفكري العرب في زمن الجاحظ الذي يعبر عنه الإنسان ما دام يمثل نظامًا محكمًا ويخضع لقوانين عالميةٍ؛ فهو ميكروقزم microcosm أو صورةٌ مصغرةٌ للكون الكبير. والفكرة نفسها قديمةٌ وتنسب إلى أفلاطون (٤٢٧(؟)–٣٤٧ق.م) وإن كانت بعض الشَّذرات الفلسفية تدلُّ على وجودها في صورة أنماطٍ فطريةٍ في الأساطير التي صاغها فلاسفة ما قبل عصر سقراط في صورة مذهبٍ فكريٍّ متماسكٍ. ولكن يونج لم يكن يشير إلى هذه الجذور الفلسفية اليونانية بل إلى صور ذلك المذهب في الهند وفي الصين، حيث كانت النصوص القديمة التي كُتب لها البقاء وكُتب للعارفين بها تقديم الشروح التي درسها المتخصصون وعلَّقوا عليها، مثلما علَّق يونج نفسه عليها، وأهمُّ ما انتهى إليه في هذا الصدد هو أن المقروقزم يقوم على مبدأ الأنوثة؛ أي مذهب الحبِّ والعطاء والرعاية، وأن هذا المبدأ أصيلٌ في الإنسان، متحقِّقٌ في الأنماط الفطرية للأرض ولكلِّ ما يوحي بدورة الحياة، كما يوحي بها رمز المندلة mandala؛ أي الدائرة السحرية، وما تشتمل عليه من أشكالٍ رباعيةٍ تنتظم حول المركز، وترمز للطاقة النفسية في الإنسان؛ أي الكون الصغير؛ أي الميكروقزم، وكان انشغال يونج بهذا الرمز يتضمن أيضًا مبدأ الحركة على المستوى الصغير الذي يمثل الحركة في الكون الكبير. وكان للحركة عند يونج نموذجٌ أساسيٌّ هو التحوُّل، وهو الذي رصده في الخيمياء وبسط القول فيه في كتابه: «رموز التحوُّل» (١٩١١–١٩١٢م).

ويقول ستيفنز إن المفكرين في القرون الوسطى وضعوا رسومًا بيانيةً كثيرةً لإيضاح المبدأ الرباعيِّ الذي يقوم عليه الكون، وكيف أن هذا المبدأ يتضمن المراحل الأربع لحياة الإنسان، وكان من أشهر هذه الرسوم رسمٌ وضعه القديس (إيزادور الإشبيليُّ isadore of seville ت ٦٣٦م) بعنوان كتاب عن طبيعة الأشياء، ويتضمن سبعة أشكالٍ للكون الكبير، ستةٌ منها في صورة دوائر، وكان للكتاب أهميته الخاصَّة؛ أولًا لأنه يمثل مفهومًا استعاره من أحد آباء الكنيسة، ويدعى أمبروز ambrose، ألا وهو الثنائيُّ المقترن syzygy الذي يشير إلى تنظيم العناصر الأربعة في ثنائياتٍ تؤكِّد الصلات القائمة بينها، وهو المفهوم الذي استعمله يونج بدوره في دراسة سيكلوجية الذكر والأنثى، وثانيًا لأن الرسوم البيانية التي وضعها إيزادور تقيم رابطةً بين الرباعيات في الكون الكبير (المقروقزم) مثل عناصر الطبيعة والفصول الأربعة، والرباعيات في الكون الصغير

(الميكروقزم) مثل أخلاط البدن الأربعة ومراحل الحياة الأربع، وبذلك تؤكِّد العقيدة القروسطية أن الإنسان عالمٌ صغيرٌ وأن العالم إنسانٌ كبيرٌ.

ويورد ستيفنز صورةً لمندلة ترجع إلى القرن الحادي عشر الميلاديِّ رسمها راهبٌ من رهبان دير رمزي Ramsey في إنجلترا اسمه بيرتفيرث Byrhtferth ويبين التوافق فيها بين رباعيات الكون ورباعيات الإنسان، قائلًا: «كانت تلك الأشكال البيانية للكون تحظى بشعبيةٍ كبيرةٍ وتنشر على نطاقٍ واسعٍ وفي نسخٍ متعددةٍ؛ الأمر الذي يدلُّ على قوة جاذبيتها لنفس الإنسان. فلقد كانت محاولاتٌ لتمثيل رؤيةٍ متكاملةٍ للطبيعة حيث يعيش الإنسان في وفاقٍ مع كونٍ ذي نظامٍ محكمٍ كي يعبد الله.» (ستيفنز، ١٩٩٠م، ٦٩–٧٠)

ويضيف ستيفنز قائلًا: «كان رأي يونج في حياة الإنسان يتفق اتفاقًا كاملًا مع هذه التقاليد. وكان علم النفس لديه علمًا بالكون أيضًا؛ إذ إنه كان يرى أن جميع الجهود البشرية منطلقةٌ من داخل سياق الديمومة. فالنفس في نظره تتمتع بوجودٍ مستقلٍّ باعتبارها كيانًا طبيعيًّا موضوعيًّا، وتخضع للقوانين نفسها التي تحكم الكون، وتعتبر في ذاتها تعبيرًا فائقًا عن هذه القوانين.» (المرجع نفسه، ص٧١–٧٢)

السحر magic

يفسره يونج بأنه محاولةٌ لاعتراض طريق قوى اللاوعي أو التوحُّد معها، إمَّا ابتغاء استرضائها وإمَّا لتدميرها؛ أي إن الغاية مناهضة قواها الجبارة أو التحالف مع أغراضها التنافسية. ويقول يونج إنه كلما اشتد ضيق مجال وعي الشخص، ازداد في حالاتٍ كثيرةٍ احتمال مواجهة العوامل النفسية بصفتها أطيافًا شبه خارجيةٍ، إمَّا في شكل أرواح وإمَّا باعتبارها قوًى سحريةً أسقطت على الأحياء من الناس، أو على الحيوان أو الجماد، وهو يرى أن هذا الإسقاط مركَّبٌ مستقلٌّ، أو نصف مستقلٍّ ولم يأن بعد خضوعه للتكامل؛ أي للاندماج في البنية النفسية.

ومن ثمَّ فإن الإيمان بالسحر يعني أن للاوعي قوةً لا يستطيع الفرد أن يحكم السيطرة عليها، أو لا سيطرة له عليها إطلاقًا، كما يعني أن أداء الطقوس السحرية يمنح الشخص إحساسًا أكبر بالأمن. فوظيفة هذه الطقوس الحفاظ على التوازن النفسي. وأما الشخص القادر على التدخل في هذه الحال (سواء كان ساحرًا، أو شامانًا [عرَّافًا] أو ساحرة أو كاهنًا أو طبيبًا) فيعتبر شخصًا يتمتع بنوع من الطاقة الخارقة؛ فهو شخص

يقف على حدود العالم الماديِّ liminal ويمثل بعض الأنماط الفطرية، الأمر الذي يجعله مرادفًا للشخصية المانية mana personality.

(انظر أدناه).

ذكر male

مانا mana

كلمة مانا من كلمات اللغة الرئيسية التي يتكلمها سكان مجموعة من الجزر تسمَّى ميلانيزيا melanesia في شمال شرقي أستراليا في المحيط الهادئ، وتعني الطاقة الجبارة المنبثقة من إنسانٍ أو شيءٍ أو فعلٍ أو حدثٍ أو من الكائنات الخارقة والأرواح. والمرادف الحديث لها كلمة «كاريزما» التي عادةً ما نترجمها بسحر الشخصية. والمقصود الطاقة النفسية الجبارة، والكلمة مأخوذة من الأنثروبولوجيا (معجم أنبيلا جافا، ص٣٩٦)

الشخصية الساحرة/الشخصية المانية mana personality

نعني بصاحب الشخصية المانية أنه شخصٌ ذو قوةٍ حيويةٍ قادرةٍ على التغلغل في كل شيءٍ، وهي قوة تعتبر مصدرًا أوليًّا للنمو أو للشفاء السحري، ويمكن تشبيهها بالمفهوم البدائيِّ للطاقة النفسية؛ فهذه «المانا» قادرةٌ على أن تجتذب النفوس أو تصدَّها، وأن تدمرها أو تشفيها، وأن تواجه الأنا بقوةٍ أشمل وأعظم. وينبغي عدم الخلط بينها وبين الروح المسيطرة numinosity وهي التي لا تنتمي إلا إلى الحضور الرباني. وأمَّا قوة «المانا» فشبه ربانيةٍ فقط وتتعلق بالساحر الوسيط أو الكاهن أو الطبيب، أو المخاتل، أو القديس، أو الأبله الذي يتبارك به، أو بأي شخصٍ يشارك في عالم الروح مشاركةً تكفل له القدرة على بثِّ الطاقة المذكورة.

ويقدم صمويلز تحليلًا ضافيًا لتطوُّر صورة الشخصية المانية في الفترة التي تلت وفاة يونج، خصوصًا فيما يتعلق بالعلاج النفسي؛ إذ يقوم المحلل أحيانًا بدور الشخصية المانية باعتبارها شخصيةً «انتقاليةً»؛ أي تمارس قوتها في فترة انتقال المريض من حالة «الانجذاب» إلى الأنيما أو الأنيموس إلى الانجذاب إلى الطبيب؛ فالطبيب يقوم بدايةً بدور الشخصية المانية، وعند انتهاء الفترة الانتقالية يتوجَّه الفرد إلى قوةٍ خارجيةٍ وإن كانت تتمثل للشخص داخل نفسه، في صورة كيانٍ روحيٍّ، ويقول يونج: «إن «المانا» تستمسك

بالمركز المنشود في منتصف الشخصية؛ أي ذلك الشيء الذي يستحيل التعبير عنه والذي يتوسط الأضداد، أو يوحِّد بينها، أو ينجم عن الصراع، أو يكون ثمرةً للتوتر في الطاقة؛ أي ميلاد الشخصية، وهي خطوةٌ بالغة العمق على طريق التقدُّم؛ أي إلى المرحلة التالية» (المجلد ٧، الفقرة ٣٨٢).

ويقول صمويلز:

> تظهر الشخصيات المانية كلما قامت «الأنا» بمواجهة الذات مواجهةً واعيةً، أمَّا إذا نظرت إليها باعتبارها صورًا باطنة imagos وحسب للأب أو للأم، فيعني أنك تختزلها في صياغة تقصرها في نظر يونج على تلك الصور. أمَّا الشخصية المانية فهي صورةٌ مثاليةٌ لا يمسُّها الفساد وتنهض بدورٍ جوهريٍّ في عملية التدشين initiation وبعدها يكون المرء قد اكتسب إحساسًا جديدًا بفرديته. وأمَّا الخطر الذي يكمن في الفترات الانتقالية فهو أن يتماهى الفرد مع الشخصيات المانية وهو ما يؤدي إلى تضخمٍ معيبٍ في الشخصية. (صمويلز، ١٩٩٠م، ص٩٠)

المندلة mandala

الكلمة من اللغة السنسكريتية sanskrit التي تعتبر من أسرة اللغات الهندية الأوروبية التي انحدرت منها لغاتٌ كثيرةٌ في جنوب غربي آسيا والهند وبعض اللغات الأوروبية مثل اليونانية والجرمانية والإيطالية القديمة والسلافية إلى جانب بعض اللغات الأخرى في آسيا مثل اللغتين الإيرانيتين وهما الأفستانية والفارسية القديمة. وتستخدم السنسكريتية حاليًّا في العبادات الخاصَّة بالدين الهندوسي، والبوذية، وعند السيخ واليانية أيضًا. والكلمة تعني الدائرة السحرية في لغتها الأصلية، ولكنها دائرةٌ خاصَّةٌ؛ لأنها دائمًا ما تتضمن شكلًا رباعيًّا، بحيث يمكن اعتبار الدائرة وفق ما يقوله يونج رمزًا للمركز أو للهدف أو للذات باعتباره رمز الشُّمول؛ أي النفس الكاملة، أو حتى التمثيل الذاتيَّ للعملية النفسية الرامية إلى تحديد مركز جديد، ودائمًا ما يوجد فيها الشكل الرباعيُّ أو الرقم ٤ أو مضاعفاته، وفي الدين «اللامي» وفي اليوجا التنترية lamism & tantric yoga تعتبر وسيلة التأمل الديني. وتعبير المندلة المضطربة disturbed mandala يشير إلى أي شكلٍ ينحرف عن المركز، أو المربع، أو الصليب المتساوي الأضلاع ورقمه الأساسي هو أربعة (معجم أنييلا جافا، ص٥٢٣).

ويقول يونج: «إن هذا الشكل لا بدَّ أن يكون بالغ القدم؛ لأن الربَّ المصريَّ حورس يصوَّر مع أبنائه الأربعة من حوله عند المصريين القدماء ... وتحاكيه المندلة القروسطية في وضع المسيح في المركز ومن حوله الرسل الأربعة ... وكثيرًا ما تتخذ المندلة صورة زهرة أو عجلة تتميز بالميل الواضح إلى إظهار الرقم أربعة.» (يونج: تعليق على سر الزهرة الذهبية، المجلد ١٣، الفقرة ٣١)

ويقول يونج أيضًا إن المندلة عادةً ما تظهر في حالات التشويش النفسي والتخبط الروحيِّ؛ ومن ثمَّ فإن ظهورها يعتبر نمطًا فطريًّا يمثِّل نسقًا منتظمًا يفرضه الوعي على الاختلاط النفسي بحيث تنتظم الوظائف الأربعة للنفس [التفكير والشعور والإحساس والحدس] ويرتبط بعضها ببعض في حمى الدائرة التي تضمُّ الأركان الأربعة. (يونج: الحضارة في مرحلة انتقالية، المجلد ١٠، الفقرة ٨٠٣)

الجليُّ/يتجلَّى/يظهر بوضوحٍ manifest

الاقتران/الزواج/الانضمام marriage

للمصطلح عدَّة معانٍ تعبِّر عنها الألفاظ العربية المذكورة، ويعتمد القارئ عادةً على السياق ليعرف أيًّا من هذه المعاني يريدها يونج، فأمَّا المعنى الأوَّل فهو الزواج؛ أي العلاقة الطويلة الأجل بين الجنسين، والمعنى الثاني هو الاقتران الباطن بين الأنيموس (الجانب المذكر) والأنيما (الجانب المؤنث) داخل نفس الفرد، والمعنى الثالث هو انضمام coniuncto جانبين متضادين، والمعنى الرابع مجازيٌّ وهو الزواج المقدس hierosgamos أو الروحيُّ (انظر فصل الخيمياء في الدراسة).

كان يونج يعتقد أن الأضداد تتجاذب، ويرى أن حالات الزواج بالمعنى الأول من المحتمل أن تضمَّ شخصياتٍ متفاوتة الطباع، بل إنه وضع نموذجًا خاصًّا له في المجلد ١٧ في الفقرات ٣٢٤–٣٤٥ وعنوانه: «تطور الشخصية» (١٩٥٤م) يتضمن فصلًا عنوانه: «الزواج باعتباره علاقةً سيكلوجية»، أعيد نشره في المختار من كتابات يونج، من تحرير كامبل (وكان قد نشر أصلًا عام ١٩٢٥م، انظر العلاقة الزوجية في الفصل السادس من الدراسة). ويهمني في هذا المعجم تقديم النموذج المذكور من دون الدخول في التفاصيل الواردة في الدراسة، ومن دون التعرُّض لآراء النقاد المؤيدين والمعارضين على حدٍّ سواء.

يقول يونج: إن الزواج بالمعنى الأول يفترض أن أحد الزوجين يتسم بسيكلوجية شخصيةٍ أشدَّ تعقيدًا من زوجه (ولا تمييز هنا بين الجنسين). وهكذا فإن الشخصية ذات

التركيب الأكبر تحتوي contain الشخصية الأبسط تركيبًا، ويمكن أن تنجح العلاقة فترةً زمنيةً معينةً. ولكن الشخصية ذات التركيب الأكبر سوف تجد أن شريكها أو شريكتها لا يقدم إليها الإثارة المنشودة، ومن ثمَّ سوف تسعى (خارج الزواج) إلى ما تراه مصدرًا للإثارة المذكورة. وتؤدي هذه الحال إلى أن تعتمد الشخصية الأبسط (والمحتواة) اعتمادًا أكبر على هذه العلاقة، ومن الأرجح أن تستثمر كلَّ شيء فيها. ويقول يونج: إن تجاربه مع مختلف الأزواج (رجالًا ونساءً) دلَّته على أن الشخصية التي تقوم بالاحتواء تخفي حاجةً سريَّةً إلى من يحتويها، وهي تشبع هذه الحاجة من خلال الاتصال والتواصل مع شخصياتٍ أخرى. وعلاج هذه الشخصية يتمثل في إدراك حاجتها إلى الاعتماد على غيرها، وأما الشخصية المحتواة فعليها أن تدرك أن خلاصها لا يكمن في شكل شريكها «الآخر».

هذا هو النموذج الذي يقدِّم ما أصبحنا نشير إليه اليوم بتعبير التواطؤ collusion ومعناه الاتفاق الخفيُّ بين الزوجين على معايير معينةٍ للعلاقة، وقد تتضمن ما يسمَّى في الغرب الزواج المفتوح open marriage؛ أي الذي لا يتقيد فيه الزوجان باليمين الذي أقسماه في حفل الزفاف أمام الكاهن، ويشير إليه أحد الظرفاء باسم الاحتكار الجنسيِّ، وأمَّا نحن في الشرق فإن لنا نظمًا تتطلب دراساتٍ نفسيةً ربما تختلف كثيرًا عن نموذج يونج. فنحن نحتاج إلى أن نأخذ في اعتبارنا علاقة كلٍّ من الزوجين بالآباء والأمهات، والآثار «الخارجية»؛ (أي المادية من اجتماعية ودينية بل واقتصادية) التي تتحكم فيما يسميه يونج البناء المعقد complicated أو المركَّب complex للشخصية.

(انظر لمحاتٍ من حياة فرويد ويونج حيث أقصُّ طرفًا مما يحكيه يونج في سيرته الذاتية وبعض ما أورده كامبل عن زواج كلٍّ منهما في مقدمة كتابه المشار إليه.)

مذكر masculine

(انظر gender).

الهيولى/العماء massa confusa

المادة التي لا شكل لها والتي يفترض وجودها قبل خلق العالم؛ أي تشكيله أو تسويته، يقول تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ (فصِّلت: ١١)، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩) وكان التعبير اللاتينيُّ يعتبر موازيًا لكلمة خاءوس Chaos اليونانية قبل أن تشيع ترجمتها بالعماء.

النظام الأموي maternal system

يؤمن يونج بأن الفرد يتطور تطورًا نفسيًّا متزامنًا مع تطوره الجسدي، بمعنى انتقاله من «نظام عاطفي» إلى نظام عاطفيٍّ آخر، كما يبين في المجلد السابع، في الفقرة ٣٠٠ (وعنوان الكتاب: «مقالتان عن علم النفس التحليلي») حيث يشرح ما يتصور أنه التطور المستمرُّ والمحتوم داخل النفس ما بين نظمٍ عاطفيةٍ يشترك فيها مع الثدييات العليا primates، والتقط هذا الخيط بعض علماء البيولوجيا الذين حددوا هذه النظم وقسموها إلى خمسة نظمٍ، رابعها هو النظام الأمويُّ الذي يحفز المرأة على رعاية الطفل وإمداده بالغذاء والأمن العاطفيِّ، حتى ولو لم تنجب؛ فهو نظامٌ عاطفيٌّ فطريٌّ تصل إليه المرأة في مرحلة النضج، ويصاحبه أو يتلوه النظام الأبوي الذي يدفع الرجل إلى حماية الصغار والدفاع عن سلامتهم، وهذه النظم من وضع هـ. ف. هارلو، وم. ك. هارلو، اللذين يعرض آراءهما لفنسون في كتابٍ من تحريره بعنوان: «مواسم حياة الإنسان»، ١٩٧٨م.

المعنى meaning

يعرِّفه صمويلز (ص٩٢) بأنه الصفة المنسوبة إلى شيءٍ تمنحه قيمته، قائلًا إن هذه القضية شغلت يونج طول عمره، وانتهى من بحوثه فيها إلى أن موقع المعنى هو النفس وأن النفس وحدها هي التي تستطيع أن تتبين معنى كلِّ ما يمرُّ به المرء من خبراتٍ، وبذلك يؤكد الوظيفة الجوهرية لتأمل الحياة النفسية وينفي اقتصار الوعي على الذهن؛ إذ كان يراه عاملًا أساسيًّا من عوامل العصاب (انظر aetiology of neurosis أعلاه) ومن ثمَّ فإن اكتشاف معناه هو الطريق إلى الشفاء، قائلًا: «لا بدَّ لنا أن نفهم أن العصاب النفسي psychoneurosis معاناة روحٍ لم تكتشف المعنى في آخر المطاف» (المجلد ١١ الفقرة ٤٩٧) ومع ذلك فهو لا ينفي إمكان اعتبار الحياة بلا معنى، قائلًا: إن قضية المعنى تقوم على مفارقة: فالمعنى الذي يمنحه المرء للحياة نابعٌ من وعيه، وصياغته من ثمَّ قائمةٌ على أسطورةٍ، ما دام الإنسان عاجزًا عن اكتشاف الحقيقة المطلقة، ومع ذلك فإن اكتشاف المعنى خبرةٌ قائمةٌ على نشاطٍ روحانيٍّ يصاحبه الإحساس بالرهبة، ولغز الوجود، والرعب، وهي مشاعر دائمًا ما تقترن بالحضور الربانيِّ مهما تكن صورته. ويقول ستور: كان يونج يؤمن بأن الرضى والسكينة مشاعر دينيةٌ؛ فالفرد حين يضحِّي بالأهداف الدنيوية للأنا، ويقبل ما تأتي به المقادير — يدرك أنه يتوكل على ما يتجاوز

الأنا، وما تحيا آياته في الآفاق وفي نفسه؛ فهو يراها في الأحلام وفي تأملات الكون، وهكذا فإن المعنى النابع من داخله يمنح حياته هدفًا وقيمةً؛ فالإنسان لم يخلق سدًى ولن يترك سدًى. (ستور: يونج، ص٨٢–٨٣)

وسيط/الوسيط الروحاني medium

كلمة وسيط الإنجليزية بهجائها الحالي لاتينية، وهي صيغة الجماد neuter من medius بمعنى الوسط القريبة من اليونانية mesos وقد دخلها التحريف الصوتي الذي دخل على الأصل في اللغة الهندية الأوروبية وهو medhjo فأصبحت midd بالإنجليزية القديمة، وmidjis في القوطية (أي الجرمانية القديمة) ويلاحظ أن حرف j ينطق ياءً في جميع الصور الصرفية، كما يلاحظ أن الحركة التالية للميم المبدئية تكون أحيانًا i وأحيانًا e وهو ما يرجع إلى اختلاف النطق، وكانت النتيجة أن أصبح لدينا لفظان يعنيان الوسط وهما medium وmiddle وإن اختلفت دلالات كلٍّ منهما اختلافًا لا يسمح بإحلال أحدهما محلَّ الآخر. والذي يهمنا هنا هو medium بمعانيها الكثيرة التي تطورت واستقرت. أمَّا المعنى الأساسيُّ المشار إليه فهو الوسيط بمعنى الوسيلة أو الأداة، واشتهر أخيرًا ارتباط هذا المعنى بوسائط الإعلام أو أجهزة الإعلام information media أو وسائط الإعلام الجماهيرية mass media، وأصبح الكتَّاب يشيرون إلى أجهزة الإعلام باسم «ميديا» المعرَّبة فقط، وهذا غير دقيقٍ بطبيعة الحال، وأما المعنى الشائع الآخر للاسم فهو الوسيط الروحانيُّ؛ أي الذي يتوسط بين عالم الأحياء وأرواح الموتى، فقد تتقمصه روح أحدهم وتنطق بلسانه، والفرق الصرفي هنا أن جمع هؤلاء الوسطاء لا يتطلَّب تغيير الصورة بل الاكتفاء بإضافة علامة الجمع s = mediums. وللكلمة معانٍ أخرى لا علاقة لها بموضوعنا؛ أي الوساطة الروحانية. (انظر الفصل الأول)

نفسيٌّ/ذهنيٌّ/عقليٌّ mental

(انظر مناقشة المصطلح في آخر الفصل الأول).

المرض النفسي mental illness

كان يونج من الرواد الذين أشاعوا النظرة الحديثة التي تقول: إن السبب الجذريَّ للعصاب هو اعتلالٌ في النفس، مهتديًا في ذلك بأستاذه جانيه Janet في فرنسا، ومتضافرًا مع فوريل Forel في سويسرا، وفرويد في النمسا؛ إذ كانت النظرة السائدة حتى اندلاع الحرب

العالمية الأولى، في الأوساط الطبية وأوساط الطب النفسي، تقول: إن العصاب والأمراض النفسية أمراضٌ تصيب مخ الإنسان. أما يونج فكان منذ بداية عمله في هذا المجال — يؤكِّد اختلافه مع التركيز على البحوث التشريحية في الأمراض النفسية ويصبُّ اهتمامه، بدلًا من هذا على محتوى content الذُّهان psychosis إلى جانب العصاب neurosis. وهكذا اتخذ موقفًا يؤكِّد فيه دور العوامل النفسية الدفينة في علاقتها بالشيزوفرينيا، فاجتهد في تحليل الأوهام delusions والهلاوس المصاحبة لها، حتى أثبت الحقيقة التي تقول: إن هذه كانت نواتج نفسيةً لها دلالتها. وبذلك استطاع الانهماك في دراسة سيكلوجية المرض واتخاذ مدخل العلاج النفسي في التصدي له. ولكن يونج كان يرى أن هذا العلاج على الرغم من قدرته على تخليص المريض من معاناته، لم يكن كافيًا لتحقيق الشفاء، بل ظل يؤكد طول عمره أهمية التفاعل بين المعالج (المحلل) وبين المريض.

ونحن نواجه هنا عدة ألفاظ يصعب العثور على مقابلات عربية دقيقة لها، أولها to treat والمعاني التي تهمنا هنا تبدأ بالفعل (١) «يعامل» أو «يتعامل مع»، والثاني (٢) «يعالج» أو «يتناول»، والثالث (٣) «يداوي» أو «يعالج»، وهكذا فإن الاسم treatment يعني المعاملة أولًا ثم العلاج أو المداواة، وأنا لا أشير هنا إلى الاستخدامات المجازية للاسم أو للفعل، بل لمعانيه الحقيقية؛ ويلاحظ القارئ أن معنى «العلاج» جاء أولًا في الدلالة الثانية وجاء ثانيًا في الدلالة الثالثة، ويقابل هذا فعل يختلف اختلافًا كبيرًا في معناه، على الرغم من مشاركته نسبة محدودة من معنى هذا الفعل، وهو cure؛ فمعناه الأول يشفي من مرضٍ ما، والثاني يعالج أو يداوي، والشائع هو الأول، كقولك «الجراحة قادرة على إبراء فلان من مرضه» surgery should be able to cure him ويختلف اللفظان إن أتيت بصيغهما المنفية، فقولك «المرض لا علاج له» untreatable يعني أننا لا نعرف كيف نعالجه، والمعنى المضمر أنه عضال؛ أي لا شفاء منه incurable وإن كان من الممكن أن يشفى المريض على الرغم من هذا الحكم، أما إذا بدأت فقلت إنه مرض لا شفاء منه، فأنت تقطع بأنه بدايةً مرضٌ فتَّاكٌ terminable. وقد يقول قائل إن الفرق ضئيل بين لفظٍ يوحي بمعنى خفيٍّ ولفظ يصرح به بدايةً، وهذا صحيح، فالأمراض النفسية تختلف أعراضها أو تجلياتها عن الأمراض الجسدية، ومن الطبيعي أن يختلف منظور العلاج (بأمل الشفاء الذي تثبته التجربة) عن منظور علاجٍ قد لا يكون احتمال الشفاء فيه واضحًا للمعالج، ويقابل عند يونج فعلًا ثالثًا يتداخل معناه مع الفعل الثاني وسبقت لي ترجمته ترجمةً مختلفةً، ألا وهو heal وربما كان غرام يونج به مستقًى من

أصله الجرماني heilen الكلمة المقابلة للكلمة الإنجليزية القديمة haelan وأصلها hal بمعنى الكامل أو الصحيح مثل الإنجليزية الحديثة hale بمعنى السليم والصحيح البدن، والتي أتت منها whole [التي كان هجاؤها في الإنجليزية الوسطى hool]، والألمانية الحديثة heil وتفيدنا معرفة الأصل الاشتقاقي في فهم مدلولها عند يونج، فأما المعنى الأول للفعل المتعدي فيتفق مع معنى الشفاء ولكن بمعنى العودة إلى السلامة النفسية؛ أي الصحة، بالمعنى المجازي؛ أي عدم وجود نقص أو كسر [مثل الواحد الصحيح في الحساب intiger] ويقابله المعنى الذي نجده في التعبير الإنجليزي i am back all in one piece؛ أي عدت سالمًا. وهذا المعنى ينصرف إلى التئام الجرح healing مثلما ينصرف إلى الشفاء في الاستعمالات الجارية للغة الإنجليزية. ويشيع استعمال هذا في أيامنا هذه في الإشارة إلى الشفاء بقوة الإيمان faith healing والإشارة إلى المعالج الروحاني باسم الشافي healer وإن كنا نؤمن بأن الشافي أولًا وأخيرًا هو الله سبحانه وتعالى، كما يشيع قولنا إن الزمن كفيل باندمال الجرح؛ فالزمن خير شافٍ Time is a great healer وغنيٌّ عن البيان أن كلمة الصحة الحديثة health مشتقة من hal المذكورة آنفًا.

أما سبب هذا الاستطراد اللغوي فهو إصرار يونج على التمييز بين العلاج والشفاء، وتوكيده أن السبيل المؤكَّد لنجاح العلاج مشاركة المحلل (الطبيب) في الحياة النفسية للمريض، وتعامله معه معاملةً جدليةً؛ أي إنه يأخذ بقدر ما يعطي، وصولًا إلى ما يراه كفيلًا بالتئام الجروح، ولو أصيب هو نفسه بجراح جديدة نتيجة هذا التفاعل الشعوري، بل كثيرًا ما يشير إلى أن المعالج الناجح لا بدَّ أن يصاب بجرحٍ ما، وهو ما يفتأ يحلل نفسه، واثقًا أن الشفاء الكامل هدفٌ بعيد المنال؛ ولذلك نجده يقول عن شفائه مرضًا ما إنه تغلب على هذا المرض دون أن يقطع بشفاء المريض شفاءً مطلقًا. ولقد تعلم من الأزمة النفسية التي تعرَّض لها، ومن الأزمة النفسية التي أصابت فرويد قبله — أن النفس البشرية ذات أغوارٍ سحيقةٍ نحاول فهمها بالرموز وبجميع وظائف الشخصية الأربع، وهي التفكير والشعور والإحساس والحدس. ولذلك ظل إلى آخر أيامه يجاهد في سبيل الفهم دون أن يقطع باكتمال فهمه. (المجلد ٣، الفقرات ٥٥٣–٥٨٤)

Mercury = ميركوري/عطارد/الزئبق mercurius

(انظر فصل الخيمياء).

السيطرة بالإيحاء/قوة الإيحاء الغلَّابة/سحر الحديث/المِزْمَرية mesmerism

(انظر التنويم المغناطيسي في الفصل الثاني).

لغة المجاز/الاستعارة metaphor

نعرف أن المجاز محاولةٌ لتعريف شيءٍ واستكشاف حقيقته من خلال صورة شيء آخر. والمجاز أداةٌ شعريةٌ يستخدمها القصاصون والكتَّاب واعين في كلِّ حالةٍ يحتاجون فيها إلى التعبير عن دقائق لغزٍ من الألغاز، أو التعبير عما يستعصي بطبيعته على التعبير. وتستخدم الأساطير والطقوس والعقائد الدينية لغة المجاز التي تتضمن الاستعارة والتشبيه والمجاز المرسل والأمثلة السائرة.

وكان يونج يدرك وجود ذلك المستودع العميق من الصور التي من المحال تمثيلها تمثيلًا حقيقيًّا، ويسميها الأنماط الفطرية، داخل النفس، ويؤمن بأن النفس تتوسل بمنطق الصور والرموز، وأن هذا المنطق يقوم على المجاز، وأن المجاز وحده قادر على تقديم أفضل تعبيرٍ ممكنٍ عن الحقائق التي لا سبيل إلى تقديمها إلا بأسلوب استعاريٍّ أو رمزيٍّ. ومن هنا كان يرى أن تأويل الأحلام؛ أي تفسيرها تفسيرًا يظهر ما وراءها عادةً في اللاوعي — يمثل محاولةً لإدراك حقيقةٍ خبيئةٍ يعبِّر اللاوعي عنها رمزيًّا أو استعاريًّا، كما كان يؤمن أن تخفيف آلام المرضى النفسيين — خصوصًا مكابدة من يعانون العصاب — لا يتحقَّق إلا بالتوصل إلى المعنى الذي عادةً ما يتخفى في صورٍ وأحداثٍ مجازيةٍ لا يعي المريض معناها ما دامت مكبوتةً في اللاوعي؛ أي إن تأويل هذه المادة اللاواعية طريق العلاج، والتأويل يحتاج إلى ما نسميه التوسُّع أو الإيضاح amplification للغة المجازية المستخدمة في الأحلام وفي الأوهام والهلاوس. وهو يقول: إن التوسع أو الإيضاح لا يقتصر على تشكيل إطارٍ مرجعيٍّ كاملٍ للتفسير، بل يرمي إلى العثور على الصورة المجازية الصحيحة؛ أي التي تمثل حقيقة ما يكابده المريض. وهكذا فإن الأنا العقلانية (فهي واعيةٌ، تعريفًا) تقوم بالتحقق من المعنى الكامن في النفس (والذي يعتبر رسالةً مشفرةً) أو تقدم معنًى تقريبيًّا لتلك الرسالة، حتى تستطيع النفس مراجعة مسارها اهتداءً بالصورة التفصيلية الموسعة في داخل الوعي، وتعديل ذلك المسار. (صمويلز، ص٩٣–٩٤)

تناسخ الأرواح Metempsychosis

المعنى يعبر عنه التعبير الشائع لدينا؛ أي transmigration of souls وهي كلمة لاتينية حديثة مأخوذة من اليونانية بلفظها والمشتقة من كلمة يونانية أخرى هي metempsyehoon المكونة من meta بمعنى بعد أو وراء، وكلمة empsychoun؛ أي يضع روحًا أو نفسًا في [in = em] والدلالة واضحة على دخول الروح بعد الموت جسدًا آخر، من الإنس أو الحيوان. وفق بعض عقائد الشرق الأقصى.

منهج/المنهج العلمي method

منذ أن نشر ديكارت عام ١٦٣٧م كتابه المسمَّى: «مقال عن المنهج» باللغة اللاتينية، والعلماء يعتبرونه نصًّا مقدسًا؛ فالمؤلف رينيه ديكارت Descartes عالمٌ في الرياضيات وفيلسوف ينسب إليه وضع المنهج العلمي الحديث القائم على التجريب ومعطيات الحواس انطلاقًا من الشك ووصولًا إلى اليقين، وكان أهم ما أتى به منهج ديكارت هو أنه استثنى موضوعين يقعان خارج نطاق المنهج العلمي المذكور (الذي ارتبط باسم ديكارت) وهما النفس والله؛ فالإنسان يهتدي إليهما حدسًا لا بذلك المنهج الذي سرعان ما أصبح منهج العلم الطبيعي أو العلوم الطبيعية، وهو الذي بلغ ذروته في القرن التاسع عشر، ولمَّا كان الطبُّ آنذاك يعدُّ من العلوم الطبيعية، أصبح على الطبيب النفسي أن يحاول الالتزام بمنهج ديكارت، وكان ذلك، ولا شك، معضلةً؛ إذ كيف نطبِّق قواعد المنهج الديكارتيِّ في دراسة النفس وهي التي يستبعدها ديكارت نفسه من مجال الدراسة العلمية؛ أي التي تلتزم بالمنهج الذي وضع أسسه؟ ويقص علينا يونج كيف اكتشف في مطلع حياته الدراسية العلمية أن الطبَّ النفسي يجمع [أو يمكن أن يجمع] بين الحقائق البيولوجية والحقائق الروحية، وهو الذي كان يسعى للعثور عليه ولم يجده إلا في كتاب كرافت-إبنج (انظر الفصل الأول من الدراسة)؛ ومن ثمَّ جعل همَّه اتباع منهجٍ علميٍّ معدلٍ يتيح الوصول إلى الحقيقة بمداخل علميةٍ مختلفةٍ وهو ما يسمَّى consilience الذي يمكن تصوُّره في صورة «وحدة المعرفة» (انظر هذه المادة أعلاه). ويعتبر عمل يونج برمَّته محاولةً دائبةً لإقامة جسورٍ بين المنهج العلميِّ الصارم عند ديكارت ودراسة النفس مستندًا إلى الحدس وغيره من أساليب البحث العلميِّ؛ فالمنهج عنده يتسع للمعطيات النفسية والروحية ويدرجها في إطار البحث العلمي الذي لا يستبعد أية حقائق.

وفق منهجٍ منطقي/منهجي methodical

(انظر الفرق بين المذهب والمنهج في بداية الفصل الثالث من الدراسة).

ميكروقزم/الكون الصغير/الكائن الصغير microcosm

(انظر مادة macrocosm أعلاه).

منتصف العمر midlife

كان يونج يرى أن الفترة من أواخر الثلاثينيات إلى أوائل الأربعينيات من عمر الإنسان تمثِّل فترة تحوُّلٍ وتأمُّلٍ لما كان واستشرافًا لما سوف يكون، وهي لذلك قد توصف بالأزمة، ويلاحظ النقاد أنها الفترة التي أصيب فيها يونج بمرضٍ نفسيٍّ اختلفوا في تشخيصه، فنسبوه إلى تلك الأزمة، كما يشيرون إلى أن فرويد أصيب قبله أثناءها بمرضه النفسي الشهير، وإن تفاوتت العلل التي يفسرون بها هذه الظاهرة. والواقع أنني لم أقتنع يومًا بأن هذه الفترة في ذاتها تمثل أزمة، أو تتسبب في أزمة، إذا استثنينا ما يسمَّى بتغيُّر الحياة change of life عند المرأة في منتصف الأربعينيات لأسباب بيولوجية أساسًا. (انظر «مراحل الحياة» في الفصل الرابع من الدراسة)

المحاكاة mimesis

المشهور أن أرسطو ينصُّ على أن الفنَّ محاكاةٌ للطبيعة؛ فالشعر المسرحيُّ عنده يحاكي الطبيعة؛ أي طبيعة الإنسان التي لا تتغير قطُّ من زمنٍ إلى زمنٍ ومن مكانٍ إلى مكانٍ، وقد آمن الكلاسيكيون بذلك مثلما وعاه الرومانسيون، فكان درايدن (أبو النقد الأدبي الإنجليزي) يؤمن به (انظر درايدن والشعر المسرحي لمجدي وهبة ومحمد عناني) في القرن السابع عشر، مثلما آمن به ألكسندر بوب Pope في القرن الثامن عشر، ورسَّخه الدكتور صمويل جونسون في القرن نفسه، مثلما عرفه الرومانسيون في القرن التاسع عشر، وناقشوه وعدَّلوه، من وردزورث إلى شلِّي، ولكن لم يُكتب لهذا المبدأ أن يلقى اعتراضًا حقيقيًّا حتى أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين، حين بدأت المدارس الحداثية modernism التي تقوم أساسًا على معارضة المحاكاة، قائلةً إن الرسام أو الشاعر يعيد تشكيل الواقع (أي الطبيعة) تعبيرًا عن رؤية أو رؤيا لا يكاد يشاركه فيها أحدٌ، أو لم يفطن إليها قبله أحدٌ، مستلهمةً وصف كولريدج للخيال الثانويِّ أو

التشكيليِّ الذي يسميه القوة التشكيلية esemplastic power على تفتيت الواقع وتذويبه ابتغاء إعادة خلقه، وكان سبيله إلى ذلك يبشر بما جاء به يونج وهو الأحلام أو ما يراه المرء في منامه (أو أحلام يقظته) من رؤى، وانظر الصورة التي يرسمها كولريدج في قصيدة قبلاي خان في الفصل الثالث (ص١٥٥–١٥٧)، وانظر إبداع الشاعر شلِّي في رؤاه لمستقبل الإنسان في أولى قصائده الطويلة (الملكة ماب)، وأروع مسرحياته: «بروميثيوس طليقًا»، وكان وليم بليك قد سبق هؤلاء جميعًا في أشعاره النبوئية.

وأما يونج فكان يؤكِّد التعديل الرومانسيَّ لمذهب المحاكاة، نافيًا أن تمثيل ما تراه العين أو يدركه الحسُّ يقوم على المحاكاة أو ما يسميه التشابه، بل يقوم على استقراء ما يخفى عن العين والحس في اللاوعي، وهو يسميه «الطرائق الرءوية للإبداع الفني» visionary modes of artistic creation (الإنسان الحديث باحثًا عن روح، ص١٥٦). وأما سبيل إخراج هذه الرؤى غير المألوفة فهو الترميز symbolic representation أو التمثيل الرمزيُّ، بمعنى التوسُّل بالرموز، وكان — كما أقول في المقدمة — يفرِّق بين الصورة والرمز؛ فالصورة التي تمثِّل شيئًا تقوم على وجه شبه أو أوجه شبه بينهما، أما الرمز فدلالته طليقةٌ، فهو يعبر عمَّا لا يعرفه (أي ما لا يعيه) المرء عن نفسه؛ ومن ثَمَّ فهو مصدرٌ يُعتمد عليه في كشف الخبيء، والفنان يستخدمه دون وعي كاملٍ للتعبير عمَّا يعرفه وعمَّا لا يعرف، ويونج يدلل على صحة ما يقول بتخصيص ٩٠ صفحة في كتابه الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي لتحليل ٢٤ لوحةً ملونةً رسمتها امرأةٌ أمريكيةٌ يشير إليها باسم الآنسة س، ويتفنن في تحليل رمزية اللوحات، قبل أن ينتقل إلى الحديث عن رمزية المندلة mandala مقدِّمًا في الكتاب نفسه ٥٤ لوحةً، أربعٌ منها ملونةٌ، والباقي غير ملونٍ، وهو يربط ما بين أشكالها الرمزية وبعض الأنماط الفطرية، مبينًا قدرة القوى الخفية في اللاوعي على تقديم رموز الحياة الروحية للإنسان، وهي التي لا يستطيع الفنان نفسه إدراك دلالاتها، وهكذا كان يونج يقدِّم زادًا من خبراته للمدارس الحداثية في الفن والأدب جميعًا، ومن المهمِّ أن نذكر أن دراسته لرمزية المندلة كتبها عام ١٩٥٠م، وأردفها بملحق قصير عام ١٩٥٥م.

النفس/العقل mind

(انظر: «عودٌ إلى المصطلح» في آخر الفصل الأول من الدراسة).

الأخلاق/السلوك الأخلاقي morality

أحيانًا ما نخلط في فهمنا (وفي ترجمتنا) للكلمتين اللتين تشيران إلى الأخلاق، وهذه إحداهما، كما سبقت الإشارة في هذا المعجم إلى الأخرى، وهي ethics، وترجمتها بعلم الأخلاق، أو مجموعة المطالب الأخلاقية، وهي كذلك في الفلسفة، فحتى لو ترجمت الكلمة بالأخلاق وحسب، فإنها تعني نظرية الأخلاق أو فلسفة الأخلاق، ومعنى الصيغة الصرفية معروفٌ في الإنجليزية، فعندما نقول politics فقد نعني السياسة بمعنى ممارسة السياسة أو التوجه السياسي، أو علم السياسة، وكذلك economics بمعنى الاقتصاد أو علم الاقتصاد، وقس على ذلك linguistics بمعنى علم اللغة الذي شاعت مرادفته: «اللغويات»، في حين أن «الاقتصاديات» لم تشع، والسبب في ظني أن من ترجموا الصيغة المذكورة لعلم اللغة كانوا من دارسي اللغات الأجنبية في بداية انتشار ذلك العلم فجاءوا بالأسلوبيات بدلًا من دراسة الأسلوب، وأمَّا غيرهم فهم حريصون على الصيغ العربية الأقرب لروح لغتنا فقالوا «علم دلالة الألفاظ» ترجمة لمصطلح semantics أو علم الدلالة وهلم جرًّا. وأمَّا كلمة morality فهي الاسم المجرد من الصفة moral التي تصف السلوك، وعادةً ما تنصرف إلى السلوك الصحيح؛ أي المقبول اجتماعيًّا، وهو في حالاتٍ كثيرةٍ خاصٌّ بالسلوك الجنسيِّ، فوصفك سلوكًا معينًا بأنه immoral يفيد الانحراف عن أشكال السلوك الجنسيِّ التي تقضي بها تقاليد ثقافةٍ معينةٍ أو أعرافها، وتوازيها إلى حدٍّ كبيرٍ كلمة manners فإذا وصفت رجلًا بأنه مستقيمٌ of good manners كنت تصف سلوكه أكثر من تحديد مبادئه الخلقية، وإن كان التداخل هنا محتومٌ، ومن الطريف ألا يوصف المخادع أو المخاتل بأنه immoral؛ فالخداع عيبٌ في تركيبته الخلقيَّة character ولكنه ما دام عفيفًا يغضُّ الطرف إن لاحت حسناء ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم فلن يقول أحدٌ إنه immoral ولو كانت مبادئه الخلقية ethics غير حميدةٍ. والواقع أن الكلمة الإنجليزية التي نحن بصددها تتضمن المبادئ الخلقية، ولكنَّ الاستعمال اللغويَّ العامَّ؛ أي في الحياة اليومية، يخلط بينهما؛ فقولك إن فلانًا فاسدٌ أخلاقيًّا يعني he has no morals أي unscrupulous أو he has no moral scruples أو he is ethically corrupt ولذلك فنحن نفرق بين الاستعمال العام وبين الاستعمال المتخصص في العلوم الإنسانية = الإنسانيات. وهكذا فعندما نتعرض لموقف يونج من الأخلاق فلا بدَّ أن نحدد المعنى الدقيق الذي نريده، ومع ذلك فإن صمويلز عندما يناقش موقف يونج من قضايا الأخلاق يقول the field of ethics and morality فليكن! ماذا كان موقف يونج وما

مدى إسهامه في هذا المجال؟ الإجابة على هذا تبرز لنا من وجهة نظر المحلل والطبيب النفسي؛ إذ يقول يونج: «لن تجد الرأي العام ولا القانون الأخلاقي وراء أفعال أيِّ إنسانٍ، بل سوف تجد الشخصية التي يظلُّ غير واعٍ بها» (المجلد ١١، الفقرة ٣٩٠). وبعبارةٍ أخرى يقول: إن المشكلة الأخلاقية تطرح نفسها سيكلوجيًّا حين يواجه الشخص قضية المستقبل الذي يمكن أن ينتظره، مقابل المستقبل الذي لا بدَّ له أن يجيء إذا استمرَّ في اتخاذ مواقف معينةٍ، أو قراراتٍ أو أفعالٍ معينةٍ، من دون النظر فيها نظرةً حصيفةً، ويونج يعني بهذا أن الأخلاق ليست من اختراع المجتمع بل إنها ذات جذورٍ راسخةٍ في قوانين الحياة؛ أي إنها قيام الشخص بأفعاله واعيًا بمسئوليته الخلقية تجاه نفسه، وتلك هي التي تخلق الثقافة وليست الثقافة هي التي تخلقها.

لم يكن يونج يشارك فرويد رأيه في أن الأنا العليا super ego هي المسئولة عن الأخلاق، بل كان يرى أن مبدأ الفردية الفطريَّ هو الذي يرغم كلَّ شخصٍ على اتخاذ أحكامٍ خلقيةٍ تتفق مع ذاته. ويتكون هذا المبدأ من المسئولية الأولية أمام الأنا، من ناحية، ومن العلاقة مع المطالب الكبرى للذات (أي ما يمكن أن يصبح عليه المرء) من ناحية أخرى؛ ومن ثمَّ فإنه المبدأ القادر على فرض مطالب بالغةٍ التعسُّف وبالغة الصعوبة. وقد لا تتصل هذه المطالب فيما يبدو بصلةٍ تذكر، أو بأية صلةٍ، بالمعايير الجمعية، ولكنَّها تنجح في الحفاظ على التوازن في المجتمع. ويقول يونج: إن نتيجة اتخاذ قرارٍ واعٍ بالتنازل عن موقع للأنا أو التخلي عنه (أي التضحية به) قد لا يقدِّم في الظاهر رضًى نفسيًّا خارجيًّا مباشرًا يعتدُّ به، ولكنَّه يصحح الأمور من الزاوية السيكلوجية؛ أي إنه، بتعبير يونج، ينجح. فهو يستعيد التوازن بين قوى الوعي وقوى اللاوعي.

ويقول يونج: إن أي لقاء مع نمط فطري يطرح مشكلةً خلقيةً، وتزداد صعوبة حلِّ هذه المشكلة حينما تكون الأنا ضعيفةً وعاجزةً عن الحسم فيما يتعلق بالجاذبية الروحية النابعة من النمط الفطري نفسه. فالنمط الفطريُّ للذات «يمثل استدعاءً قويًّا وقاطعًا»، ويبدو أنه يعني بهذا أنه من الممكن أن يقول المرء «لا» واعيًا لسلطة الذات؛ وأنه من الممكن أيضًا أن يعمل المرء بالتضافر مع الذات. أما محاولة تجاهل الذات أو إنكارها فغير أخلاقيٍّ؛ لأن ذلك يعتبر إنكارًا لقدرة المرء الفريدة على الوجود. وهذه الأفكار متسقةٌ مع نظرية يونج الأساسية عن الأضداد؛ إذ يرى أن صراع الأضداد هو الذي يمثل مشكلةً أخلاقيةً للشخصية. (صمويلز، ص٩٤)

الموت الجزئي mortificato

المصطلح يعني أن التحول في العمليات الخيميائية يؤدي إلى موت بعض عناصر المادة المتحولة، وهذا الموت الجزئيُّ يؤدي إلى حياةٍ أكمل لعناصر أخرى أثناء التحوُّل، ويستخدمه يونج رمزًا للتحوُّل أثناء انتقال المرء من مرحلة نفسيةٍ إلى مرحلةٍ أخرى. (انظر فصل الخيمياء في الدراسة)

الأمُّ mother

(انظر مادة great mother أعلاه. والقسمين ١ و٢ من الفصل الخامس).

صورةٌ أو فكرةٌ متكرِّرةٌ/موتيفة motif

تعدُّد الشخصية multiple personality

(انظر القسم الثاني من الفصل الثاني).

العالم الخيالي mundus imaginalis

وضع هذا المصطلح العلامة الفرنسيُّ هنري كوربان Corbin (١٩٠٣–١٩٧٨م) الذي كان متخصصًا في الدراسات الإسلامية، وخصوصًا فلسفة التصوف؛ إذ بدأ حياته بدراسة شهاب الدين السَّهروردي، المفكرك الصوفي الفارسي الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، وتأثر بفلسفته؛ إذ أثر عنه قوله: «من خلال لقائي مع السَّهروردي تحدد مصير روحي للمرور في هذه الدنيا. قل إن الأفلاطونية التي تعبر عنها الدراسة الزرادشتية للملائكة، أو علم الملائكة anglology، الذي أنار بلاد فارس القديمة، هي التي أضاءت الطريق الذي كنت أنشده». وكان يقصد بالعالم الخيالي عالم الوجود الروحي ما بين الأرض والسماء، وكان يفضل شكل الصفة imaginal للدلالة على أنه حقيقيٌّ الوجود وليس خيالًا imaginary وبذل جهدًا في رصد ما يسميه الفلسفة النبوئية في الإسلام، مؤكدًا أن الفلسفة الإسلامية لم تتوقف بعد ابن رشد، (١١٢٦–١١٩٨م). ومن أشهر كتبه التي تُرجمت إلى الإنجليزية: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» (١٩٦٤م) (انظر كتاب صمويلز يونج ومن تلاه، ١٩٨٥م، ص٦٣). وقد التقط مصطلح «العالم الخيالي» جيمز هيلمان (١٩٢٦–٢٠١١م) في كتاب من تحريره بعنوان مواجهة الأرباب (١٩٨٠م)،

وهو الذي وضع الأساس لتفسير المصطلح تفسيرًا يتفق مع روحانية يونج؛ إذ قال إن المقصود بالخيال هنا أسلوب الإدراك الروحيِّ أو أسلوب الوجود، وليس نهجًا أو مذهبًا من مذاهب التقييم، وإن ما يقصده كوربان هو مستوًى معينٌ أو مرتبةٌ معينةٌ من مراتب الواقع أو الوجود تقع بين الانطباعات الحسية للجسد وبين المعرفة العليا أو الروحانية. وهكذا أدخل هيلمان هذا المصطلح إلى علم النفس التحليليِّ باعتباره يشير إلى منطقة الصور القائمة على الأنماط الفطرية، وأما صمويلز فأضاف في كتابه المذكور ملاحظاتٍ قيِّمةً تسمح بتفسير مصطلح كوربان بأنه يشير إلى علاقةٍ تفاعليةٍ تخلق مجالًا يتفاعل فيه اثنان، ضاربًا المثل بالعلاقة بين المحلل والمريض. والفاحص لفكر كوربان، حسبما يعرضه صمويلز في كتابه المذكور، يلمح تأثير هايديجر فيما يتعلق بالوعي، أو الحضور، إلى جانب اللمسة الروحية التي وجدها، كما يقول، عند مارتن لوثر، بصدد توسط الإنسان بين الأرض والسماء، وكان يرى أنها قائمة عند السَّهرورديِّ.

أسطورة myth

شرحت في تعليقي على قصيدة «الخروج» لصلاح عبد الصبور معنى الأسطورة (الوهمية أو الخيالية) myth والفرق بينها وبين الأسطورة التاريخية legend أو ذات الأصول الحقيقية؛ (الفصل الرابع من الدراسة، في قسم الانفصال والانتقال والاندماج)، ولكنني مضطرٌّ إلى إعادة عرض التمييز بينهما من وجهة نظر علم النفس التحليلي؛ فالأسطورة الخيالية يمكن إرجاعها إلى ثمار التخيل أو التخيلات fancy/fantasy وهي التي قد ينشئها فردٌ أو أفرادٌ تعويضًا عما يحس بأنه لازمٌ لإضفاء معنى على حياته، وعادةً ما تتكون من أنماط فطرية شخصية أو جمعية، ثم تنتقل على الألسنة إن حكاها إلى غيره أو إلى الجيل التالي فتكتسب دلالتها الجمعية، ويمكن كذلك أن تكون قصةً خرافيةً fairy tale مجهولة النسب تمثل قيم جماعةٍ أو قبيلةٍ، وتعتبر نزوعًا لإثبات الصفات المثالية المتخيلة أو الحقيقية التي يزخر بها اللاوعي وتنشد تحقيقًا فنيًّا (باللغة أو بالتصوير أو النقش على الحجر) يكفل لها التجسيد القادر على نقلها من اللاوعي إلى الوعي، وتتحول على مرِّ الزمن إلى تراث جماعي أو جمعي. وأمَّا ما نسميه الأسطورة التاريخية legend فهي في العادة حدثٌ تاريخيٌّ أو شخصٌ تاريخيٌّ يبدي امتيازًا فائقًا أو خارقًا في نظر أهل زمانه، فيتحول إلى كائنٍ تتجلَّى فيه المثل العليا التي قد تنتمي إلى الوعي أو إلى اللاوعي. وهذا هو الذي يميز الأسطورة التاريخية عن الأسطورة الخيالية، فقد نطلق

تعريف الأولى على أشخاص يعيشون أو عاشوا منذ فترة قريبة بيننا، أو إلى حدث خرق التوقعات المنطقية، وقد نضفي على الشخص أو الحدث صفاتٍ تجعله يتجاوز الواقع إلى جانب رصد سماته الواقعية؛ أي الحقيقية. ولمن يريد الاستزادة في هذا الباب فليرجع إلى كتاب الدكتور أحمد مرسي عن الأدب الشعبي.

وقد تختلط هذه الأنواع في عمل أدبي واحد، أو في حلم من أحلام النوم أو اليقظة بطرائق أسطوريةٍ، وهو ما اهتدى إليه يونج؛ إذ وجد أن أحلام بعض المرضى تتضمن موتيفات متكررةً، بل تزخر بها أيضًا هلاوسهم وتخيلاتهم، وبأشكال لا حصر لها بحيث يُستبعد أن تكون من الذكريات المنسية أو من خبرات رُويت لهم أو اطلعوا عليها في أيِّ مصدر من مصادر المعرفة، ثم اكتشف أن هذه الظواهر التي تشترك فيها الأحلام مع الأساطير تدل على أن مصدرها قائمٌ في اللاوعي الذي يتحكم في الأحلام مثلما يتحكم في مادة الأسطورة وشكلها. ومن ثمَّ افترض أن طاقة بناء الأساطير لا بدَّ أن تكون قائمةً في داخل النفس، وبناءً على ذلك افترض أيضًا وجود لا وعي جمعيٍّ أو مستودع للأبنية والخبرات والموضوعات القائمة على الأنماط الفطرية.

ويقول يونج: إن الإنسان في العصر الحديث يشبه أسلافه في ابتكار الأساطير، وهو ما يفسره رولان بارت تفسيرًا ثقافيًّا واجتماعيًّا، ولكنَّ الإنسان المعاصر يتمتع بالوعي الذي يحرره من سيطرة الأساطير على حياته، وخصوصًا إذا كان الفرد قد بلغ مرحلة التفرد، ومن مزاياها انفتاح الوعي على اللاوعي؛ ولذلك فإن يونج يصل إلى نتيجة مفادها ضرورة تناول نواتج التخيل اللاواعي، بما في ذلك الموتيفات الأسطورية، باعتبارها كشفًا عن نفس صاحبها (المجلد ٩ / ١ الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي، الفقرة ٢٦١، ص١٥٥). وكان قد قال قبل ذلك:

> إن النفس البدائية لا تبتكر الأساطير بل تعيش في داخلها. فالأساطير تجلياتٌ أصيلةٌ للنفس في المرحلة السابقة للوعي preconscious وهي مقولاتٌ غير طوعيةٍ عن أحداث نفسية لا واعية، وليست إطلاقًا قصصًا رمزيةً عن عملياتٍ فيزيقية ... فالأساطير ذات معنًى حيويٍّ. إذ إنها لا تقتصر على تمثيل الحياة النفسية للقبيلة البدائية بل إنها هي تلك الحياة ذاتها، ما دامت تتمزق وتتفتت وتذوي إذا فقدت تراثها الأسطوريَّ، مثل إنسانٍ فقد روحه. (المرجع نفسه، ص١٥٤، وانظر narcissus أدناه)

العناصر الأسطورية النظرية mythologems

المقصود هو العناصر النظرية التي تقوم عليها أية أسطورة، وتتضمن نظرةً أساسيةً يمكن إثبات صحتها بداهةً، أو قضيةً منطقيةً بسيطةً، theorem والطريف أن الكلمة التي سكَّها يونج للتدليل على الأسس النظرية في الكلمة ذات النهاية المماثلة — تجمع بين مادة «موثوس» اليونانية بمعنى القصة أو الحديث والفعل theorein اليوناني بمعنى ينظر في صورته الاسمية التي تنتهي بالمقطع ema في اليونانية واللاتينية.

النرجسية narcissism

الكلمة معرَّبة عن الاسم الأجنبي لزهرة النرجس narcissus وهي من أسرة الزنابق (جمع زنبقة) lily، وأوراقها طويلة ناعمة، ولها ستُّ زهيراتٍ منفصلةٍ ذات أنبوب يخرج من الوسط، واللفظ يوناني الأصل وهو narkissos من الفعل narké؛ أي يخدر، وقد أطلق عليها الاسم بسبب رحيقها المخدِّر، وهي ذات جذعٍ نحيلٍ طويلٍ يميل نحو الماء حين تنمو الزهرة على الشط، واللفظ اليوناني أصل الكلمة التي تطلق على المخدِّرات اليوم وهي narcotics المشتقة من اللاتينية الوسطى narcoticus. ويقول علماء الأساطير إن منظر الزهرة التي تميل على الماء كأنما لتبصر صورتها، لا رحيقها المخدر، هو الذي أوحى بالأسطورة اليونانية القديمة التي تقول: إن الزهرة كانت شابًّا وسيمًا متباهيًا بجماله وعازفًا عن مبادلة الغرام مع أية عاشقة له؛ ولذلك عوقب بأن يبصر ذاته في الماء يومًا فيتولَّه بعشقها، حتى ذبل وذوى وأصبح تلك الزهرة، ولكن أوفيد Ovid الشاعر الروماني يروي في مسخ الكائنات قصةً أخرى؛ إذ يضيف شخصية حورية من حوريات الغاب تدعى إيكو Echo وهي التي نترجمها بربة الصدى؛ لأن هذا المعنى هو المقصود؛ إذ تقول الأسطورة إنها خدعت الربة جونو Juno بإيهامها أن زوجها جوبيتر (رب الأرباب) في المدينة، فعاقبتها جونو بأن حرمتها القدرة على الثرثرة وذرابة اللسان، وحكمت عليها أن تردد فقط آخر كلمات تسمعها، وتقول صورة القصة عند أوفيد إنها أحبت نرجس وكشفت له عن نفسها ولكنه لم يعِرها أيَّ اهتمامٍ واشتكى إلى فينوس التي جعلت ربة الصدى تختفي عن الأنظار، ولا تعرف إلا من صوتها. وأما نرجس فإنه أثناء استحمامه رأى جمال وجهه فظنه إنسانًا ووقع في حبه حتى ذوى.

وقد تعمدت أن آتي بأسطورة شهيرة خلَّدها الأدب العالمي حتى أبين ما يقصده يونج بالدلالة السيكلوجية للأسطورة وما يعنيه بعناصرها النظرية؛ فالقصة رمزية

بالمعنى اليونجي لا بالمعنى الحديث allegory؛ فالمعنى الرمزي السطحي هو حب النفس المهلك، وإضافة ربة الصدى إلى القصة الأسطورية تتسم برمزية مشابهة؛ وهي أن الثرثرة تتحول إلى أصداء لكلام الغير، ومن الطبيعي أن ينفر منها نرجس المختال المتباهي، ولكن الرمز عند يونج يكشف عن معانٍ كثيرةٍ معظمها في اللاوعي؛ فهو يرى في مثل هذه القصة الأسطورية عناصر نظريةً قائمة على الأنماط الفطرية، وهو لا يصرِّح بموقفه الصريح من حب الذات رغم اعتباره مرضًا نفسيًّا؛ إذ يقول: إن التأمل والاستبطان لا يشيران إلى وجود موقفٍ نرجسيٍّ (المجلد ١٤، الفقرة ٧٠٩) ويرد على الذين يتهمون الفنانين بأنهم نرجسيون قائلًا: «الواقع أن كلَّ إنسان يسعى لتحقيق هدفه الخاص نرجسيٌّ» (المجلد ١٥، الفقرة ١٠٢). أي إنه كان يقرُّ بوجود مرضٍ نفسيٍّ عند كل نرجسيٍّ، ولكنه كان يراه مقصورًا على حب الذات الذي لا يؤدي إلى التركيز في الذات جنسيًّا (المجلد ١٠، الفقرة ٢٠٤).

ولم يكن ممارسو التحليل النفسي يكترثون لقضية النرجسية نفسها قبل عقد السبعينيات من القرن العشرين؛ إذ اكتشفوا بعض جوانب القضية التي دفعت ممارسي علم النفس التحليليِّ إلى فحص بعض مفاهيمهم، فاكتشفوا أن بعض أفكار يونج تتفق مع التطورات الحديثة في التحليل النفسي وتسبقها، وأن هذه الأفكار جديرة بالدرس.

كان فرويد يفرِّق بين نوعين من حب الذات؛ أي بين النرجسية الأولية primary التي تعني استثمار المرء جسده من خلال الليبيدو، وهو الذي يسبق القدرة على الاتصال بالآخرين وحبِّهم، وبين النرجسية الثانوية secondary التي تعني أن يجمع المرء في ذاته دنيا الأشياء والناس برمَّتها، بمعنى العجز عن فصل الذات عن الأشياء والناس. والنوع الثانوي هو الذي يؤدي إلى ما يسمَّى «اضطراب الشخصية النرجسي» الذي يشير إلى الحياة التخيلية مثلما يشير إلى السلوك الظاهر. ويرى أرباب التحليل النفسي اليوم أن النرجسية يمكن أن يتصف بها الأسوياء والمرضى، وهي تكتسب الطابع المَرَضيَّ حين يتحول النوع الأول إلى النوع الثاني نتيجة للحرمان من حنان الأبوين، وهو ما يقول هاينز-كوهوت Heinz-Kohut [١٩١٣–١٩٨١م] في كتابيه تحليل الذات (١٩٧١م) واستعادة الذات (١٩٧٧م) إنه يؤدي إلى «تجميل» الذات لإخفاء مشاعر الخواء وعدم احترام النفس.

ويفصل كوهوت القول في العلاقة بين النرجسية التي تتطور بصورةٍ قد توحي بنظرية العلاقة الموضوعية أو بالآخرين، رغم الاختلاف وهو الذي شغل علماء التحليل النفسي في آخر القرن العشرين، بسبب القول بما أسموه الصراع، وهي مشكلة تصدِّي

البعض لإبراز احتمال إسهام علم النفس التحليلي في حلِّها، والصراع هنا داخليٌّ، بطبيعة الحال، بين ارتباط المرء بالعالم (أي بالأشياء والناس) من حوله وبين حدبه على تحقيق ذاته والوصول إلى أهدافه، ونشأة قيمٍ جديدةٍ؛ الأمر الذي يعني أن التطور النرجسيَّ يصبح مهمة لا تتوقف طول العمر. والعلاقة بذات المرء the self هي التي أصبح أتباع يونج يهتمون بها؛ فلقد طوَّر كوهوت في كتابيه المذكورين مفهوم تحقيق الذات عند كلِّ نرجسيٍّ وفكرة التفرُّد عند يونج، ما دامت الذات مبنية على أنماطٍ فطريةٍ، وتتمتع بطاقةٍ روحيةٍ مسيطرةٍ numinosity. وأمَّا التطورات الحديثة فتتعلق بالجوانب المرَضية للنرجسية وهي لا تهمنا في هذا السياق. (صمويلز، ص٩٦–٩٨)

العُصاب neurosis

العُصاب هو المصطلح الذي شاع في وصف أيِّ اضطرابٍ نفسيٍّ يؤدي إلى متاعب أو معاناةٍ اتُّفق على نسبتها إلى خللٍ ما في النفس؛ ومن أعراضه الشائعة القلق الشديد، والأفكار المتسلطة، وأنواع الخوف أو الكراهية التي لا تستند إلى أسبابٍ منطقيةٍ وما إلى ذلك من المتاعب. ولكن يونج كان يقاوم اتجاه الطبِّ النفسي عمومًا في زمنه إلى بذل جهودٍ جهيدةٍ في التصنيف الصحيح للأمراض النفسية. وهكذا فهو يكتفي بالتمييز بصفة عامة بين العُصاب والذُّهان psychosis والمعروف أن الذُّهان اضطرابٌ نفسيٌّ خطيرٌ تتعرض فيه الشخصية لقلقلةٍ وزعزعةٍ، بحيث تصاب العلاقة بالواقع عادةً بالتهرؤ أو بالتقطع، كما كان يقال إن للذهان نوعين: الأوَّل وظيفيٌّ (المتسم بغياب أسباب عضوية ظاهرة)، وعادة ما ينتمي إلى الشيزوفرينيا، أو البارانويا، أو اجتماع القطبين المتنافرين bipolarity [أي الانتقال من الهوس المفرط mania إلى الكآبة النفسية الشديدة mental depression بالتناوب]، والثاني عضويٌّ؛ أي يتسم بتلف في المخ أو أيِّ مرضٍ عضويٍّ آخر مثل اضطراب التمثيل الغذائي وما إلى ذلك.

ويقول صمويلز: إننا لا نجد في كتابات يونج تصنيفًا مفصَّلًا للأمراض النفسية باستثناء التمييز العام بين العصاب والذُّهان (خصوصًا بين موقع الأنا وقوتها في الهيستيريا وموقعها وقوتها في الشيزوفرينيا) (المجلد ٢، الفقرة ١٠٧٠م). فنحن لا نجد عنده ما يوازي، مثلًا، التمييز الذي وضعه فرويد بين أنواع العصاب الحقيقية، المستمدَّة من الحياة الجنسية نفسها، وضروب العصاب النفسيِّ (مثل الهيستيريا) الراجعة إلى الصراع النفسي الذي يتعذر التحكُّم فيه أو السيطرة عليه.

ولكن لابلانش وبونتاليس يقولان في كتابهما: «لغة التحليل النفسي»: «لا نستطيع أن نزعم أن تمييزًا فعَّالًا قد وُضع بين أبنية العصاب وأبنية الذهان، وأبنية الانحراف perversion؛ ومن ثمَّ فإن تعريفنا للعصاب يقبل الانتقاد حتمًا بأنه أوسع مما ينبغي» (١٩٨٠م، ص٣٢).

ويقول شرَّاحٌ محدثون آخرون إن يونج كان يهتم بالشخص العصابي أكثر من اهتمامه بالعصاب، وكان ينسب ذلك المرض إلى النمو غير المتزن أو ذي الاتجاه الواحد؛ بمعنى أن الخلل قد يصيب التوازن بين الأنا ومركب واحد أو أكثر، وقد يكون بمثابة فشلٍ مؤقتٍ من جانب النفس في التنظيم الذاتي أو التعويض، بل قد تكون أعراض العصاب دليلًا على محاولة النفس أن تشفي نفسها، ويقول آخرون إن امتناع يونج عن إرجاع أسباب العصاب إلى عوامل طفوليةٍ؛ يعني أنه لم يضع نظريةً شاملةً عن العصاب، وإن كنا نلمح أحيانًا ميله إلى نسبته إلى عوامل فطريةٍ.

نفسيٌّ عصبيٌّ neuropsychic

سواد النُّضج nigredo

مصطلحٌ استعاره يونج من العمليات الخيميائية؛ إذ وجد أن التفاعل عندما يصل إلى مرحلة النضج يجعل لون المخلوط أقرب إلى السواد؛ ومن ثمَّ جعله رمزًا لاقتراب المريض من الشفاء بمعنى أن ظهور الجهامة قد يبشر بالانفراج المنشود للأزمة.

الطاقة المسيطرة numinosum

ذكرت في الدراسة اشتقاق هذا المصطلح من اسم الربِّ الرومانيِّ نومن numen وكيف أصبح يعني إحداث تأثيرٍ معينٍ في النفس كالخشية والخشوع والخضوع، ويعني يونج بالمصطلح وجود طاقةٍ روحيةٍ تتحكم في النفس وتتيح للذات الإحساس برهبة الربانية. وهذا المعنى ربما استعير مباشرةً من المفكر أوتو رودولف Otto Rudolf (١٨٦٩–١٩٣٧م) عالم اللاهوت الألمانيِّ [اللوثريِّ] الذي استخدم المصطلح للدلالة على كلِّ إحساسٍ بالحيرة والرعب، ومواجهة أسرار لا تُكتنَه، ومشاعر تستعصي على التعبير في كتاب نشره بعنوان: «فكرة المقدس» عام ١٩١٧م، وهو إحساس لا ينشأ إلا في إطار الإحساس بوجود الله سبحانه، ولكن يونج يقول إنه يعني لديه أية طاقة روحية دينامية،

لا تخضع للإرادة البشرية، بل تستولي على الذات الإنسانية وتتحكم فيها. ويضيف قائلًا: «وهذه الطاقة المسيطرة قد ترجع إلى مصدرٍ خارجيٍّ يبثُّها، أو إلى الإحساس بحضورٍ خفيٍّ يتسبب في إحداث تغييرٍ غريبٍ في الوعي» (يونج: المجلد ١١ الفقرة ٦) (انظر القسم ٦ من المقدمة، والقسم ٦ من الفصل الثالث)

المستوى الموضوعي objective plane

يقول يونج: «عندما أتكلم عن التفسير على المستوى الموضوعي، فإنني أشير إلى النظرة إلى الحلم أو التخيل التي تجعل الأشخاص أو الأحوال الظاهرة فيه ذات طابع موضوعيٍّ، أما إذا أشرت إلى المستوى الذاتي فإنني أعني أن تلك الأشخاص والأحوال ذوات طابعٍ ذاتيٍّ. والنظرة الفرويدية للحلم تجعله يدور على المستوى الموضوعي وحده تقريبًا، ما دامت الرغائب التي يعبر الحلم عنها تفسَّر باعتبارها إحالاتٍ إلى أشياء حقيقيةٍ، أو ترتبط بعملياتٍ جنسيةٍ تدور في المجال الفسيولوجي ومن ثمَّ خارج المجال السيكلوجي.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٧٢)

النفس الموضوعية objetive psyche

يستعمل يونج هذا المصطلح بدلالتين؛ الأولى لبيان أن النفس ذات وجودٍ موضوعيٍّ باعتبارها مصدرًا للمعرفة، والبصيرة والخيال. والثانية للإشارة إلى أن بعض «محتويات» النفس ذات طبيعةٍ موضوعيةٍ؛ أي غير شخصيةٍ وغير ذاتيةٍ. وكان يعادل، في هذا الصدد، النفس الموضوعية بما يسميه «اللاوعي الجمعي» (المجلد ٧، الحاشية على الفقرة ١٠٣)

العلاقات الموضوعية أو بالآخرين object relations

وُضعت هذه النظرية في التحليل النفسي حتى تقدِّم فهمًا للنشاط السيكلوجي الذي يستند إلى علاقة الإنسان بغيره (أي بالكيان الذي يجتذب الانتباه و/أو يشبع حاجةً معينةً لا بشيءٍ معينٍ). ويتعارض هذا مع أنواع الفهم القائمة على الدوافع الغريزية (مثل النظرة الفرويدية للجنس) أو ما يجري مجراها؛ وهي التي يعتبرها المؤمنون بالعلاقات الموضوعية علاقاتٍ آليةً.

وعلى الرغم من أن يونج لم يستخدم هذا المصطلح نفسه؛ فإن مداخله تنتفع ضمنًا به؛ فالمعروف أن المصطلح قد يعني العلاقة مع الكيان الكامل (مثل علاقة الطفل بأمِّه) أو العلاقة مع جانبٍ معينٍ من جوانب ذلك الكيان (مثل تعلُّق الرضيع بثدي أمِّه أو بدفء أحضانها إلخ) ويونج كان يرى أن النفس تتكون من عناصر شتَّى، وكان يركز أولًا على العلاقات ما بين هذه العناصر، كما كان يركز ثانيًا على العلاقات بين هذه العناصر وبين العالم الخارجيِّ، وكان يهتم ثالثًا بالدلالات الكامنة في ميل النفس إلى تقسيم الأشياء وتفتيتها أو تجسيدها، وذلك كله مما تقول به نظرية العلاقات الموضوعية. ويونج يقدم أفكارًا مماثلة لما تقول به النظرية من إشباع الحاجة وإقامة الترابط بين الأجزاء وبين الأضداد.

واندلع خلافٌ بين من يقولون بأن نظرية العلاقات الموضوعية لا تتضمن نصًّا صريحًا على وجود الذات self ومن يقولون إن هذا المفهوم منصوصٌ عليه ضمنًا في وصف العلاقات ذاتها (مثل سذرلاند ١٩٨٠م)، ويقول كوهوت، المشار إليه آنفًا إن النظرية المذكورة لا تتفق مع رؤية يونج للذات، وذلك حسبما يشرح القضية تولبين (١٩٨٠م)؛ لأن العلاقات الموضوعية قائمةٌ على الخبرة بمن هم موجودون خارج الذات، ونظرية يونج تقوم على ما يجري في داخل الذات وحسب. ولكن مري ستاين (١٩٩٨م) يردُّ على أمثال هؤلاء قائلًا: إن علاقات عناصر الذات فيما بينها وبين الآخرين — تدلُّ على وعي يونج بالنظرية المذكورة. ويقول صمويلز: إن المناظرة التي اندلعت في التحليل النفسي ليس لها نظيرٌ في علم النفس التحليليِّ (عند يونج). (صمويلز، ص١٠١)

مركَّب أوديب (عقدة أوديب) Oedipus complex

(انظر رفض مركبي أوديب وإلكترا في الفصل الثاني).

أصل الفرد وتطوُّره ontogeny

(انظر الفصل الرابع، البداية).

تحديد الأحوال أو الشروط الفاعلة operant conditioning

هذا مبدأ من مبادئ المدرسة السلوكية، ويمثلها سكينر، ويعني بالمصطلح خلق الأحوال القادرة على تحديد السلوك، وكانت تجارب السلوكيين القائمة على الحيوانات

— وخصوصًا على الثدييات العليا — تتضمن التحكُّم في حالة الحيوان، وهو المعنى الدقيق للفعل condition إلى جانب العوامل الأخرى اللازمة لدراسة السلوك المتوقع، مثل المكان والتوقيت، إلى آخر ما يشار إليه باسم الشروط conditions، والمقصود أن السلوك الحيوانيَّ يعتمد على وجود أحوالٍ معينةٍ تتحكم فيه؛ ومن ثمَّ يمكن الانتقال منها — بعد أن تثبت صحة النظرية — إلى الإنسان. ولم يكن يونج يقبل ذلك أو يقول به. (لفينسون وآخرون: مواسم حياة الإنسان، ١٩٧٨م وانظر الفصل الرابع في الدراسة)

العوامل المتضادَّة/الأضداد opposites

يقول يونج في كتاب من أواخر كتبه «إن وجود العوامل المتضادة هو المبدأ الراسخ، والذي لا غنى عنه للحياة النفسية كلها» (المجلد ١٤ الفقرة ٢٠٦). وسوف ألخص هنا الموقف الذي يعرضه في الكتاب المذكور وعنوانه: «لغز الارتباطات» (١٩٥٥–١٩٥٦م) وعنوانه الفرعي: «بحث في الفصل بين الأضداد النفسية والجمع بينها في الخيمياء»، والمقصود بالجمع هو التركيب synthesis عند هيجيل، وهو يبدأ الكتاب بعرض العوامل التي يرتبط بعضها ببعض في النفس، وما يسميه المفارقات، وحديثه يدور منذ البداية حول الطبيعة الدينامية للنفس؛ أي قيامها على الفعل وخصوصًا على التفاعل، مهتديًا بالقانون الأول لعلم الديناميكا الحرارية (ثرموديناميكا من تعريب المجمع) وهو الذي يقول: إن توليد الطاقة يحتاج لوجود قوتين متضادتين، كما يشير إلى بعض المبادئ الفلسفية من دون وصف أحدها بالسيادة على غيره.

والملاحظ أن يونج منذ تحديده لدور اللاوعي باعتباره القطب المضادَّ للوعي، ومنذ أن خصص للاوعي دورًا تعويضيًّا، وهو يطبق فكرة التعارض الثنائيِّ في كل دراسةٍ يجريها للظواهر النفسية، والملاحظ أيضًا أنه لا يقدم تصورًا نظريًّا شاملًا لتطبيقاته العملية، ولا للحالات التي يعالجها ويعرضها في كتبه، وأمَّا الذي نفهمه من ذلك كله فهو أنه كان يؤمن بوجود ثنائياتٍ متعارضةٍ في الطبيعة تتعايش بلا صراعٍ أو بأحوالٍ منسقةٍ؛ فالمَلَكات [أي القدرات] والحاجات الخاصَّة بالحياة البشرية والقائمة في كلِّ جسدٍ حيٍّ تتضمن قواعدها الخاصَّة وتتحكم في حدودها التي تحول دون أية زيادة في الخلل النفسي؛ فالحالات الواعية وغير الواعية تتميز بالتوافق في الشخص المتسم بالاتزان، وأمَّا طمس أيِّ حلٍّ وسطٍ يتوصل إليه «نصفا» الثنائيِّ أو رفضه، فمن شأنه أن يزيد من شدة نشاط المعارضة، ويؤدي إلى اختلالٍ نفسيٍّ من النوع الذي نلاحظه في حالات

الاضطراب العصبي. وأما «التناوب» الذي يعني يونج به تعرُّض المرء لقوة أحد طرفي الثنائية فترةً ما، ثمَّ التَّعرُّض للطرف المضادِّ فترةً أخرى فيعتبر دليلًا على يقظة الوعي، فإذا ازداد التوتر فأصبح لا يطاق كان على الشخص أن يجد حلًّا ما، وينصُّ يونج على أن المرء لن يجد الراحة الحقيقية إلا في التوصل إلى تصالح الطرفين على مستوًى مختلفٍ وأقدر على إرضاء الذات.

وينتهي يونج في آخر فصول الكتاب إلى القول: إن النفس اللاواعية تميل إلى أن تستخرج من صدام القوتين المتعارضتين قوةً ثالثةً يسميها «إمكانية ثالثة»، ويقول: إن اللاوعي يخلق هذه القوة التي تتسم بطبيعتها غير العقلانية وغير المتوقعة، والتي لا تفهمها النفس الواعية. ويؤكد يونج أن هذه القوة تقدم نفسها بصورةٍ لا تسمح بالقبول المباشر أو الرفض المباشر؛ ومن ثمَّ فإن النفس ترقبها في حيرةٍ، والطرفان يحاران في طبيعتها، وما هذه القوة الغامضة القائمة على المفارقة إلا الرمز. فالرمز وحده هو الذي يستطيع اجتذاب الطرفين المتضادين وتوحيدهما. ويختتم يونج عرضه قائلًا: إن حالة الصراع التي لا تقدم حلًّا عقلانيًّا للمعضلة هي الحالة التي يؤدى فيها التعارض بين الطرفين إلى إنتاج عامل ثالث هو الرمز.

وكان يونج قد أثار هذه القضية في فصل عنوانه القديم «بعض المشكلات المحددة للعلاج النفسي» (١٩٥١م) وعندما أدرج في المجلد ١٦ وعنوانه: «المشكلات العامة للعلاج النفسي» (الذي نشر عام ١٩٦٦م) استبدلت «المسائل الأساسية» بعبارة المشكلات المحددة، وكان يطبق فيها نظرية التعارضات الثنائية على العلاقة بين المحلل (الطبيب) والمريض بصفة خاصة، وهو ما أدى إلى غضب رجال الدين منه ظانِّين أن فكرة المصالحة بين القوى المتعارضة تتضمن تنازلًا أخلاقيًّا من نوعٍ ما، خصوصًا قوله في الكتاب المذكور «إن العلم يتوقف فيما يبدو عند حدود المنطق ولكن ... الطبيعة لا تتوقف عند الأضداد، بل تستخدمها في خلق ميلادٍ جديدٍ من داخل رحم التعارض نفسه» (المجلد ١٦ الفقرة ٥٣٤). والواقع أن يونج يوضح ما يقصده بالتضاد إيضاحًا يجعله يتجاوز التضادَّ بين الوعي واللاوعي، وبين الطبيب والمريض؛ فالمطالب عند كلِّ طرفٍ من طرفي هاتين الثنائيتين يتعذر التوفيق بينها أو ما يسميه يونج «المصالحة» reconciliation؛ إذ إن التضادَّ الذي يعنيه في المجلد الأخير يقوم على منطقٍ مقبولٍ مهما تبلغ غرابة المصطلحات المستخدمة في وصفه، ألا وهو منطق الانقلاب إلى الضدِّ عند بلوغ الذروة enantiodromia فإن يونج يقول بوجود نوعين من التضادِّ: الأوَّل قائمٌ في اللاوعي، وهو

لا يؤثر في الصحة النفسية؛ لأن التضادَّ بين القوتين أو العاملين المتقابلين في اللاوعي يلغى أحدهما الآخر، بحيث لا يكاد المرء يشعر بنشاطهما؛ إذ يأتي الإلغاء المذكور بحالة خمودٍ. وأمَّا النوع الثاني فالمقصود به تحوُّل عاملٍ ما من العوامل داخل النفس إلى ذروته بحيث ينقلب إلى ضده، فقانون الانقلاب إلى الضدِّ عند بلوغ الذروة قانونٌ مطلقٌ، وهكذا فإن الطاقة النفسية تتركز في هذه الحال على ربط الصورة الجديدة للعامل المذكور بصورته القديمة بحيث ينتهي التعارض أو تتحقق المصالحة، وكان يونج يؤمن بأن اكتشاف معنى الوجود البشريِّ وحده هو الذي يمكِّن المرء من تحمُّل ضغوط الأضداد وتخفيفها أو إزالتها. (انظر صمويلز ١٠٢–١٠٤)

علم الضوء optics

نظامٌ/مرتبةٌ/ترتيبٌ order

اتِّجاه/توجُّه/موقف orientation

يقول يونج: «يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى المبدأ العام لموقفٍ ما». فكل موقف توجهه وجهة نظر معينة، بغضِّ النظر عما إذا كانت وجهة النظر واعية أو لا واعية. والموقف الذي يسمَّى «موقف السلطة» توجهه وجهة نظر سلطة الأنا التي تمارسها ضد المؤثرات والظروف القاهرة. وموقف التفكير يوجهه مبدأ المنطق باعتباره قانونه الأسمى، وموقف الإحساس يوجهه الإدراك الحسيُّ لأية حقائق قائمة.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٧٢)

التصوير الزيتي/الرسم بالألوان painting

كان يونج يرى أن الرسوم التي يبدعها المرء — سواء كان فنانًا ماهرًا أو غير فنان — تكشف عن رموزٍ بعضها صادرٌ من اللاوعي، وهو يحلل رسوم إحدى مريضاته في كتابه: «الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي» (ص٢٩٠–٣٥٤) للتدليل على الرموز المنتمية إلى اللاوعي الجمعي والرموز المنتمية إلى اللاوعي الفردي أو الشخصي، وكيف يمكن للمحلل استنباط هذه الرموز وتمييز العام عن الخاص، والاهتداء بها في تحديد العلة أو العلل الخبيئة في اللاوعي.

حالة الفصام البارانووية paranoid-schizoid position

«هذا مصطلح وضعته ميلاني كلاين للإشارة إلى مرحلة من مراحل تطور العلاقات الموضوعية (أي العلاقات بالغير) تسبق إدراك الرضيع أن صورتَي الأمِّ الحسنة والأمِّ السيئة تشيران إلى الشخص نفسه. وإذا كان هذا الوضع مضادًّا للانقباض النفسي (حيث يجري التئام الانقسامات في الشخصية وفي الآخر) فقد يؤدي أحد الحالين إلى الآخر، كما تتوافر الأدلة على تزامن الحالين في حياة البالغين، عادة ...»

وينتمي نوع القلق في هذه الحالة إلى البارانويا (وقد يكون الرضيع خائفًا من الاضطهاد والاعتداء). ووسيلة دفاعه هي تقسيم «الموضوع» (أي القيام بمناورة فصامية) فالرضيع يقسم صورة الأمِّ حتى يتمكن من الظفر بالجانب الحسن والسيطرة على الجانب السيء. كما أنه ينقسم داخل نفسه بسبب القلق الشديد الناجم عن وجود مشاعر حبٍّ وكراهيةٍ يستحيل التوفيق، على ما يبدو، بينهما، ويقال إن القدرة على تحمُّل هذا الانقسام شرطٌ مسبقٌ لأيِّ تركيبٍ يجمع بين الأضداد فيما بعد. ولكن يونج يقول بضرورة التفريق أو الفصل أولًا بينهما.

«والحالة الفصامية البارانووية يتجلَّى فيها أسلوب وعي يطلق يونج عليه صفة «البطولة»؛ لأن الرضيع يميل إلى أن يتسم في سلوكه بعزيمةٍ سافرةٍ موجهةٍ لتحقيق الهدف.» (صمويلز، ص١٠٥)

زلة اللسان ذات المغزى parapraxis

يجمع هذا اللفظ باستبدال es- بالحرفين الأخيرين is- وهو ينتمي إلى التحليل النفسي مثلما ينتمي إلى علم النفس التحليلي؛ فهو من ثمار تدخل اللاوعي في الحياة الواعية بفرض خطأ أو أخطاء تعتبر زلات لسانٍ غير مقصودةٍ، ولكنَّها تفصح عن بعض محتويات اللاوعي.

الصور النمطية للأبوين parental typology

(انظر «بين الأب والأم» في الفصل السادس).

العلاقات الموضوعية الجزئية/part object relations

العلاقات مع جزء من الغير.

المقصود أن يتعلق الرضيع بجزء من جسد والدته، أو جانب من علاقته معها، سواء كان ذلك يتعلق بالغذاء أو الرعاية أو دفء الصدر، وذلك في مرحلةٍ معينةٍ من مراحل تطوره النفسي.

(انظر object relations).

مشاركة التماهي الروحي participation mystique

يقول يونج: «يرجع أصل هذا المصطلح إلى (ليفي-بريل Lévy-Bruhl) [في كتاب في الأنثروبولوجيا عنوانه: «الوظائف النفسية عند الشعوب البدائية» (باريس ١٩١٢م)]. ومعناه وجود نوعٍ غريبٍ من الرابطة النفسية مع الموضوع؛ أي الشيء أو الشخص بحيث لا تستطيع الذات في إطارها التمييز بوضوحٍ بينها وبين الموضوع [الشيء أو الشخص] إذ ترتبط به بعلاقة مباشرة لا يمكن أن توصف إلا بأنها تماهٍ جزئيٌّ. وهذا التماهي identity قائمٌ على وحدةٍ سابقةٍ؛ أي فطريةٍ بين الذات والموضوع. و«مشاركة التماهي الروحي» إذن من الآثار الباقية لهذه الحالة الأزلية. وهي لا تنطبق على العلاقة الكاملة بين الذات والموضوع، ولكن على حالاتٍ معينةٍ تتسم بتجلِّي هذه الظاهرة الغريبة. وهي، بطبيعة الحال، ظاهرةٌ تبدو في أبرز حالاتها بين البدائيين، لكنها تظهر أيضًا، في حالاتٍ غير قليلةٍ على الإطلاق، بين أصحاب الحضارة، وإن لم يكن ذلك بالمدى الواسع نفسه أو بالشدة نفسها. وهي تحدث في الشعوب المتحضرة عادةً بين الأشخاص، ونادرًا بين شخصٍ وشيءٍ. وفي الحالة الأولى تسمَّى حالة نقلٍ transference يكتسب فيها الموضوع [أي الشخص الآخر] (كقاعدة عامة) ضربًا من التأثير السحري؛ أي غير المشروط، في الذات. وفي الحالة الأخيرة تصبح قضية تأثيرٍ مماثلٍ في الذات من جانب شيءٍ ما، أو نوعًا من التماهي identification مع شيءٍ ما أو مع فكرة شيءٍ ما.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٧٢-٥٧٣)

ويقول صمويلز: تقوم هذه الحالة في ثقافة تربط سلفًا بين شخصٍ ما وبين شيءٍ معبودٍ أو عملٍ فنيٍّ مقدسٍ، فإذا حدثت مشاركة التماهي الروحي اكتسبت الرابطة المذكورة حياتها وتأثيرها. وقد بدأ يونج يستعمل المصطلح اعتبارًا من عام ١٩١٢م وظل يستخدمه بمعنى تأثير شخصٍ في شخصٍ آخر، ويقول يونج، بلغة التحليل النفسي الحديث، إنه التماهي بالإسقاط projective identification حيث يسقط جزءٌ من الشخصية في الموضوع [الشيء أو الشخص] فتشعر الذات بأن الموضوع هو المضمون

الذي أسقطته. ويعتبر هذا من ضروب الدفاع الذي يظهر في أمراض الكبار، وأما في الحياة اليومية فيمكن وصف مشاركة التماهي الروحي بأنها الحال التي يتمكن فيها شخصٌ من توقُّع حاجات شخصٍ آخر، أو استكمال جملةٍ بدأها، وحيث يعتمد كلٌّ على صاحبه في تحقيق الكيان الذي يرجوه. (صمويلز، ص١٠٥–١٠٦)

الشريك/شريك الحياة partner

كان يونج يستعمل الكلمة للإشارة إلى أحد الزوجين، في إطار الظواهر النفسية التي لا تعتمد على كون الشريك أنثى أو ذكرًا، ومن الطريف أن شاعت هذه الصفة في هذه الأيام للإشارة إلى أي اثنين يعيشان معًا سواء كانا زوجًا وزوجةً أو غير أزواجٍ، أو كانا من ذوي الميول الجنسية المثلية رجالًا أو نساءً.

النظام الأبوي paternal system

يختلف المقصود بالنظام الأبويِّ السيكلوجيِّ عن النظام الأبويِّ الاجتماعيِّ أو ما يسمَّى patriarchal system في أن الأخير تعبيرٌ مجازيٌّ عن سيادة الرجل (باعتباره ربَّ البيت) للمجتمع (باعتباره الأسرة الإنسانية) فالنظام الأبويُّ عند يونج حقيقيٌّ لا مجازيٌّ، وهو يقوم عنده على ارتباط الصبيِّ بأبيه، ويقول ستيفنز:

> «إن الأبحاث الحديثة تتفق مع ما يؤكِّده يونج من أن وجود رباطٍ قويٍّ ودائمٍ بصورة والدٍ موضع ثقةٍ — يتمتع بأهميةٍ كبرى لنجاح الطفل في تحقيق إمكاناته الذكورية، وعيًا وسلوكًا. وتؤكد أبحاثٌ كثيرةٌ ارتفاع نسبة الخلط بين الدَّورين الاجتماعيين لكلٍّ من الجنسين في نفس الصبيان الذين يكبرون محرومين من الآباء، والغياب النسبي لهذا الخلط في البنات المحرومات من الأب.»
>
> فالأم تقوم في البداية بدور «حاملة الذات» carrier of the self (أي إن ذات الطفل تُسقَط في البداية على الأم في أثناء مشاركة التماهي الروحي الأصلية) بالنسبة لأبنائها وبناتها، وهو ما يعني أنهم يصبحون متماهين معها تماهيًا وثيقًا، بغضِّ النظر عن اختلاف الجنس، ثم يُلقي الوعي باختلاف الدور الاجتماعي بنفسه على هذا التوحد مع الأمِّ، فإذا بنا نشهد تحولًا ثوريًّا في الصبيان؛ إذ ينتقلون من التماهي مع الأمِّ إلى التماهي مع الأب. ولكن الفتيات

> لا يحتجن إلى مثل هذا التكيُّف الجديد، وهكذا فعند ظهور الدور الاجتماعي يدرك الصبيُّ أن ارتباطه بأبيه قائمٌ على المشاركة في الهوية identity في حين أن الفتيات يقدِّرن أنه قائمٌ على الاختلاف (أي إن الأب يوفر للبنت أول خبرةٍ عميقةٍ، جسديةٍ وجنسيةٍ، «بالغيرية» الأساسية للذكر). (ستيفنز، ١٩٩٠م، ص٩١–٩٢)

المركبات المرَضية pathological complexes

(انظر قسم اختبار تداعي الألفاظ في الفصل الثاني والتعريف في بداية الفصل الثالث).

باثولوجيا/علم الأمراض pathology

التعريف المعتمد للباثولوجيا هو علم الأمراض، الرامي إلى فهم أسبابها والاستفادة بهذه المعرفة في علاج treatment المرضى [انظر مادة cure أعلاه]. وعلى الرغم من انشغال يونج به طول عمره، بعد الفترة الأولى التي قضاها ممارسًا للطب النفسي والتحليل النفسي، فإنه لم يكترث كثيرًا لما يسمَّى «الحالات المرَضية»، ولم يعد يعتمد على أيِّ نموذجٍ طبيٍّ إذ كان يستبعد ملاحظاته ونتائجه التجريبية؛ إذ كان يرى اختلافاتٍ واضحةً بين أي مدخلٍ طبيٍّ وأي مدخل للعلاج النفسي، على الرغم من اعترافه بأن العلاج النفسي من المباحث الطبية العلمية، وخصوصًا لأنه كان يرى أن تقنيات التحليل تفتح الأبواب الموصدة تمامًا في الشخص؛ ومن ثمَّ كان يصِّر على ضرورة عمل غير الأطباء مع الأطباء في دراسة الأمراض الكامنة. ويمكن تلخيص موقفه على النحو التالي: إذا كان الطبيب يبدأ بمعالجة المرض؛ فإن المعالج النفسي ينبغي ألا ينسى قط أن النفس المريضة تشمل كيان الإنسان الكليَّ، وهكذا، وعلى الرغم من أن التشخيص له أهميةٌ أولية للممارس الطبي، فإنه قد لا يتمتع بالقيمة نفسها للمعالج النفسي. وأما في حالة العصاب النفسي psychoneurosis فإن الحصول على معرفةٍ شاملةٍ بتاريخ الحالة يكاد يكون مستحيلًا؛ لأن بعض العوامل المسهمة فيه تنتمي في البداية إلى اللاوعي عند المريض؛ ومن ثمَّ تظلُّ خافيةً عن المعالج. وهكذا يوصي يونج بأن يركز العلاج النفسي لا على معالجة الأعراض بل على الوعي بالصور النفسية التي تمثل جذور الاضطرابات؛ أي إنه حين تكون تلك الصور غير مقبولةٍ للشخص وللمجتمع فربما كانت تتقنَّع بقناع المرض. (صمويلز، ص١٠٦–١٠٧)

المريض patient

(انظر مادة analyst and patient أعلاه).

نظام ترتيب أشياء في مبنى واحد/النسق pattern

(انظر الفرق بين pattern وtype في مقدمة الدراسة).

نظام الأقران peer system

(انظر القسم الأوَّل من الفصل الرابع).

مجتمع الإباحة permissive society

أطلق هذا الوصف علماء الاجتماع على صورة المجتمع التي تشكَّلت في أعقاب الحرب العالمية الثانية في بريطانيا خصوصًا وفي بعض الأقطار الأوروبية عمومًا، وإلى حدٍّ ما في الولايات المتحدة، والمقصود بالإباحة التحرر من قيود المجتمع القائمة على التزمُّت الديني والنفاق والعصبية القومية، وهي العوامل التي أدَّت، أو أسهمت إلى حدٍّ كبيرٍ في نشوب الحربين العالميتين اللتين كانتا في نظر الفلاسفة شرًّا مستطيرًا؛ لأنهما لم تقوما على أسس إنسانية قويمة. وسرعان ما تحوَّل التحرر إلى تحلُّلٍ، وهو الذي بدا في أوضح صوره في ثورة الشباب في الستينيات وظاهرة الهيبيز hippies وتقصير الإزارات mini-skirts والشورتات الساخنة hot shorts والموسيقى الصاخبة التي كان يقال إنها مُسكرة psychedelic وانتشار الشراب والمخدرات بين الشباب، ومن وراء هذا كله إباحة المجتمع لهذه الظواهر. والمعروف أن ثورة الشباب بلغت ذروتها عام ١٩٦٨م في الاضطرابات الفرنسية، وهي التي دعت إلى إعادة النظر في التراث الذي جلب الحربين. ومن أهم التعديلات إباحة الطلاق لغير الأسباب السابقة، بل لمجرد استحالة استمرار الحياة الزوجية وحسب اعتبارًا من عام ١٩٦٩م في بريطانيا.

الشخص person

يستخدم يونج هذا المصطلح في الإشارة إلى الشخصية التي تضمُّ الأنا الواعية، واللاوعي الدفين، وهو يعادل — إلى حدٍّ ما — تعريفه للذات self.

القناع persona

في الأصل القناع الذي يلبسه الممثل. ويعرِّفه يونج قائلًا:

«إنه الجهاز الذي يستخدمه الفرد للتكيُّف مع العالم، أو الأسلوب الذي يتخذه الفرد في التعامل مع العالم. فلكلٍّ عمل أو حرفة مثلًا قناعها الخاصُّ والمميِّز لها ... ويكمن الخطر في تماهي الأشخاص مع أقنعتهم، مثل تماهي الأستاذ مع كتابه والمطرب مع صوته ... ولنا أن نبالغ قليلًا فنقول: إن القناع ما لا يتماهى المرء معه، بل ما يظن المرء ويظن الناس أنه يتماهى معه.» (الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي، المجلد ٩، الجزء الأول، ص١٢٢).

(انظر القسم ٧ من الفصل الثالث)

اللاوعي الشخصي personal unconscious

(انظر الفصل الثاني من الدراسة).
(وانظر تعريف المصطلح في الفصل الثالث).
(وانظر unconscious أدناه).

الشخصية personality

(انظر person أعلاه).

التجسيد/التشخيص personification

يقول صمويلز: «هذا نشاط سيكلوجي أساسي يحوِّل كلَّ ما يمرُّ به المرء من خبراتٍ، بأسلوبٍ تلقائيٍّ وغير طوعيٍّ، إلى كيانٍ حيٍّ؛ أي إلى «شخص» نفسيٍّ. ونحن نقابل هذه «الشخوص» في أحلامنا وفي تخيلاتنا وفي إسقاطاتنا.»

ويقول يونج في أول إشارةٍ عنده إلى التشخيص إنه يمثل جزءًا من تفسيره لتخيلات المريض؛ إذ يقول: «كان الطابع الروحانيُّ للآنسة «م» هو الذي تشخَّص في صورة فتاة من شعب الآزتيك Aztec وهو الذي جعلها تحسُّ بأنها تتمتع بقدرٍ من السمو والرفعة الروحية يحول دون أن تجد لها حبيبًا من بين البشر الفانين.» (المجلد ٥، الفقرة ٢٧٣)

وأمَّا أهمُّ أتباع يونج الذين درسوا فكرة التَّشخيص على أعمق مستوى فهو جون هيلمان Hillman الذي يتناول في كتابه: «إعادة رؤية علم النفس» (١٩٧٥م) ظاهرة التشخيص (والتجسيد) باعتبارها عمليةً طبيعيةً وجوهريةً. وقد انتهى إلى ما يلي: (١) إنها تحمي النفس من سيطرة قوة مفردة عليها، و(٢) تعتبر أداةً علاجيةً مفيدةً؛ لأنها تقدم منظورًا يتيح للشخص أن يعترف بأن هذه الأشكال «المشخصة» و«المجسدة» تنتمي إليه، وأن يدرك في الوقت نفسه أنها لا تخضع لهويته وسلطته، و(٣) إن التشخيص والتجسيد يتيحان للأشكال الناشئة — كما يقول يونج — أن تكتسب طابعًا موضوعيًّا بحيث تختلف عن اللاوعي بل تفترق عن بعضها البعض أيضًا، بمعنى أنها لا تندمج أو يستمسك بعضها ببعض، ومع ذلك (٤) فإن التشخيص يشجع إقامة علاقة بين المقومات النفسية، كما أنها (٥) تتحلى بمزية تجعلها أفضل من «التجريد» والتعامل النظري ما دامت تحدث استجابةً حيةً على عكس مذهب الاسمية الفكرية. وقد تابع هيلمان دراسة الظاهرة في كتبه التالية. (انظر المراجع)

التخيل/الخيال phantasy

هذا هو الهجاء البديل عن الهجاء الحديث fantasy، (وانظر المادة في هذا المعجم).

شبحٌ/طيفٌ/خيالٌ phantom

السكينة/صفاء النفس pleroma

هذا مصطلحٌ غنوصي يستخدمه يونج في وصف «مكان» يتجاوز حدود الزمن والمكان، حيث تنتفي أو تزول كلُّ ضروب التوتر الناجم من وجود الأضداد، وتختلف السكينة عن صفة الاكتمال wholeness أو التفرد individuation لأنها صفةٌ طبيعيةٌ أو فطريةٌ مفترضةٌ لا حالة يصل إليها المرء بالجمع بين العناصر المتباينة في الشخص. ومع ذلك فإن إدراك السكينة يمكن أن ينتج عن الاكتمال المذكور، إلى جانب عنصرٍ روحيٍّ يعرفه المؤمنون بالله، ويقول صمويلز: إن هذه السَّكينة تشبه ما يشير إليه عالم الفيزياء بوم Bohm بأنه إحساس بوجود واقع باطني يستشعر المرء وجوده عادةً داخل الواقع الذي ندركه وخلفه ومن تحته.

تعدُّد الزَّوجات polygamy

تعدُّد الأرباب/الشرك بالله polytheism

هذا هو المعنى المعتاد المضادُّ لدين التوحيد، monotheism وإن كان بعض رجال اللاهوت يقولون إنه لا يتنافى مع التوحيد؛ لأنه يفترض وجود مبدأ أعلى سابق على خلق العالم، وما الأرباب — على ضوء هذا المبدأ — إلا رموز للقوى المؤدية إلى الوحدانية؛ فالتوحيد مبدأ قادر على نفي التعدُّد فكريًّا وحسيًّا. ولكن يونج يدرسه في سياقه التاريخيِّ مؤكدًا أنه يمثل العماء الذي ساد قبل دين التوحيد، مضيفًا أن النظرة السيكلوجية إليه تقول إنه يشبه تعدُّد الأنماط الفطرية التي كانت يومًا تتمتع بمواقع الأرباب والأرواح، وما يجري بينها من تضاربٍ دائم وجد الحل الحاسم له في الذات self الموحَّدة.

ويقول هيلمان المشار إليه آنفًا في كتابٍ آخر (صغير) (١٩٨٣م) إن هذه النظرة يمكن أن تشير إلى تعدُّد عناصر الروح؛ ومن ثمَّ فهي تتوسل بالمخيِّلة اللاهوتية التي تسمح بتعدد القوى الداخلية والخارجية جميعًا. والواقع أن هيلمان هنا يعيد صياغة الفكرة التي يقدمها ألدوس هكسلي Huxley المشار إليها في مقدمة هذه الدراسة ص٢١، الخاصة بأن الأرباب المتعددة رموز لقوى النفس قبل نزول أديان التوحيد.

الامتلاك/الاستيلاء possession

الفعل to possess يعني أن يمتلك المرء شيئًا، ومن ظلال معانيه الاستيلاء على شيءٍ ما والسيطرة عليه والتحكُّم فيه. وكان الامتلاك يتضمن في الماضي امتلاك الأرض وما فيها بل والبشر أيضًا، وفق نظام الرِّقِّ، وفي لغة المستعمرين الحديثة عن «الممتلكات» فيما وراء البحار، أو ما يسمَّى overseas possessions وفي اللغة الدارجة يشير اللفظ إلى ما يسيطر على شخصٍ ما، سواء كان فكرةً أو شعورًا، كقولك: لمَ فعلت ذلك؟ ما الذي تملكك؟ Why did you do this? What possessed you? وقد تكون الإشارة إلى شيطانٍ أو عفريتٍ «يحتل» الشخص أو «يسكنه» haunt، ولكن الكلمة دخلت المصطلح السيكلوجي بمعنى أن يمتلك مركَّبٌ ما (أو أيُّ نمطٍ فطريٍّ) كيان الأنا ويتحكم فيها. ولما كان الاسترقاق والتملك مترادفين؛ فإن الأنا تخضع للاحتلال وتخضع — عندما تشتدُّ أعراض العصاب على المريض — لسيطرة المركَّب المذكور وتفقد حرية إرادتها. وهكذا يجتهد الوعي في مقاومة هذا المركَّب، وهو ما يؤدِّي إلى خللٍ في النفس وفي السلوك؛

الأمر الذي يفقد المرء اتزانه، وهكذا نرى عند المريض تزييفًا لأهدافه الفردية، وسيطرةً للمركَّب سواء كان «مركَّب الأمِّ» أو التماهي مع القناع، أو مع الأنيما أو الأنيموس.

وقد كتب يونج مقالًا ينعى فيه وفاة فرويد ويقول فيه إن فرويد يستبدل فكرة الاستيلاء السيكلوجية المذكورة بالنظرية القروسطية التي كانت تنسب الاستيلاء إلى الجن؛ ومن ثمَّ أوضح نشأة تلك الفكرة عند «شاركو» Charcot (المشار إليه في الدراسة) مشيرًا إلى أن بروورار Breuer كان يؤيد نظرة فرويد التي كانت تجد مناصرة لدى اللاهوتيين (المجلد ١٥). وعلى الرغم مما نستشفه في كتابات يونج من إعجاب بهذه الفكرة، فإنه كان يدعو إلى معرفة سبب الاستيلاء لاجتثاث جذوره بدلًا من التصدي للأعراض ومحاولة التغلب عليها أملًا في طرد المستعمر أو المحتل للأنا.

السلطة/السلطان/السيطرة power

كثيرًا ما نلاحظ الخلط بين هذا المصطلح وما يبدو مرادفًا له مثل force التي نترجمها عادة بالقوة، و strength التي تشاركها الترجمة، ناهيك باستخدام كلمة «القوة» العربية بمعانٍ مجسَّدةٍ، مثل الإشارة إلى فرقة من الجنود troops أو استخدامها في صيغة الجمع armed forces بمعنى القوات المسلحة، وذلك يختلف عن استعمالها المجرد في قولك: لم أستطع مقاومة قوة حجته I could not resist the force of his argument والمعنى الاصطلاحي لقوة الحجة هو cogency. وهذا الخلط أدَّى إلى عدم إدراك المعنى الأصيل لكلمة power؛ أي السلطة أو السلطان، كما ترجمها محمد بدران، وتداخل دلالات هذه الألفاظ ينبغي ألا ينسينا ما تختصُّ به كلٌّ منها في السياقات المختلفة. وقد أحسن مترجمونا حين ترجموا empowerment بلفظ التمكين؛ أي منح السلطة لشخصٍ ما، وشاع استخدام التعبير the empowerment of women أي تمكين المرأة، استنادًا إلى معنى الآية الكريمة ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ (يوسف ٥٦) والصفة منها ﴿مكينٌ﴾ (يوسف: ٥٤). فالمعنى هنا هو التمتع بالسلطة؛ أي المكانة التي تتيح تنفيذ الإرادة، ونحن نقول: «الدول الكبرى» ترجمة لعبارة big powers فالقدرة على تنفيذ الإرادة مقياس السلطة إذن، وهو ما نجده في عنوان كتاب نيتشه إرادة السلطة The will to Power الذي يستند إليه فوكو في الربط بين المعرفة والسلطة، وما يبني عليه دارسو «تحليل الخطاب» (مثل نورمان فيركلف) أبحاثهم في تأثير السلطة في اللغة وفي العلاقات الاجتماعية التي تتجلَّى في وجود السلطة أو درجتها

أو غيابها. وللكلمة معانٍ أخرى بطبيعة الحال، في الرياضيات مثلًا، أو في القانون كقولك power of attorney بمعنى «توكيل رسمي» وهلم جرًّا.

فإذا نظرنا إلى يونج في السياق العلمي الذي أنجز فيه ما أنجز وجدنا اختلافاتٍ تلقي الأضواء على مذهبه، فقد ناقشت من قبل في الدراسة موقفه من فرويد، وآن الأوان لإلقاء نظرةٍ على مذهب زميله ألفريد أدلر، Adler الذي كان عمله يستند أساسًا إلى إرادة السلطة، باعتبارها المبدأ الدافع للسلوك الإنساني، كما أن يونج أكَّد ذات يومٍ بصورةٍ قاطعةٍ أنه كان يرى أن عمل فرويد وآدلر قائمٌ على افتراض تقدُّم الإنسان بفضل الجهد المبذول لتأكيد ذاته، تحفزه إرادة النجاح والتفوق. ولكن يونج ما لبث أن أعاد النظر في هذا الموقف، ثم اعترض عليه، قائلًا إنه موقفٌ محدودٌ وناقصٌ incomplete. فإذا اطلعنا على كتاباته الناضجة وجدنا أنه كان يؤمن بوجود صورة الله داخل نفس الإنسان إلى جانب صور الأنماط الفطرية الأخرى، وكان يولي مكانًا أوليًّا؛ أي فطريًّا للدافع إلى تحقيق الذات أو ما يسميه «غريزة الاكتمال». وكانت الكلمات التي يردُّ بها على آدلر تعبِّر عن توجهه الدينيِّ الخاصِّ، قائلًا إنه يرى في إصرار آدلر على أن إرادة الإنسان للسلطة قوة force دافعة قبولًا للقول: «بالدونية الأخلاقية» للإنسان (المجلد ١٦ الفقرة ٢٣٤)

ويقول صمويلز:

«لا ينكر يونج أن إرادة السلطة (أي الرغبة في إخضاع جميع المؤثرات الأخرى للأنا) دافع غريزي ولا يقول إنها تتسم بالسلبية الخالصة، بل إنه يراها من العوامل القوية strong التي تنشئ الثقافة وتؤثر في تطورها، فلولاها ما استطاع الإنسان بناء الأنا القوية strong القادرة على التصدِّي لتصاريف الحياة الخاصَّة أو المواجهات مع الذات داخل شخصيته نفسها.»

ويضيف صمويلز قائلًا: كان يونج يعتبر السلطة مكافأةً لفكرة الروح والجن والربانية والصحة والقوة strength والمانا mana والخصب والسحر وهيبة المكانة والطب والنفوذ؛ أي شكلًا من أشكال الطاقة النفسية. وكان يتحدث عن الأنماط الفطرية باعتبارها «مراكز مستقلَّةً للسلطة» autonomous centres of power. وكان يرى في هذا النمط الفطري ما يزيد على مجرد الاستعداد لإعادة إنتاج أفكار أسطورية مماثلة؛ أي أيضًا باعتباره مستودعًا للسلطة؛ أي «للطاقة المتحكمة في الشخص».

وكان يونج يعرِّف مركَّب السلطة باعتباره المجموع الكلِّيَّ لهذه الطاقات، وضروب الكفاح والأفكار الرامية إلى اكتساب السلطة الشخصية. وعندما يهيمن هذا المركَّب على

الشخصية تصبح جميع المؤثرات الأخرى خاضعةً للأنا؛ سواء كانت مؤثراتٍ منبثقةً من أشخاصٍ آخرين وظروفٍ خارجيةٍ أو من النوازع والأفكار والمشاعر الخاصة بالشخص نفسه. ولكننا قد نجد من لديهم السلطة من دون أن تمثل الدافع على سلوكهم أو أن يقعوا ضحية المركَّب المذكور، فزيادة القدرة الواعية على استخدام السلطة هدفٌ من أهداف العلاج النفسي، كما يؤكد يونج في أكثر من كتابٍ (انظر مثلًا المجلد ٨، الفقرة ٥٩٠). وهذه الفكرة الأخيرة كان قد سبق أن عبر عنها يونج في التعريفات التي يوردها في ذيل كتابه: «الأنماط السيكلوجية» (المجلد ٦) في تعريفه لمركَّب السلطة، وانظر المادة التالية.

مركب السلطة power complex

يقول يونج: «أحيانًا ما أستعمل هذا المصطلح للإشارة إلى المركَّب الشامل لجميع الأفكار وضروب الكفاح التي تميل إلى وضع الأنا فوق المؤثرات الأخرى، بحيث تصبح جميع أمثال هذه المؤثرات ثانويةً بالنسبة للأنا، بغضِّ النظر تمامًا عما إذا كانت لها مصادر في أشخاصٍ وأحوالٍ خارجيةٍ، أو كانت تنبع من نوازع الشخص نفسه ومشاعره وأفكاره.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٨٢)

التداولية [اللغوية] pragmatics

هذا من مصطلحات علم اللغة، ويقصد به وجوه استعمال الألفاظ في السياقات المختلفة، حيث تتغير أو يمكن أن تتغير معانيها ودلالاتها وظلال دلالاتها، ومن حيث مستوى اللغة إن كانت رفيعةً بمعنى تناولها أفكارًا علميةً أو إنسانيةً مجردةً، أو بمعنى مخاطبتها المثقفين الذين ظفروا بقدرٍ وافرٍ من التعليم، أو إن كانت غير ذلك كأن تكون لغة الحياة اليومية أو لغة التخاطب أو لغة الحرفة jargon أو لغة العوامِّ وهلم جرًّا، وكذلك وجوه استعمال الأبنية اللغوية من جمل وعبارات، والصلات القائمة بينها وهو الذي يسمَّى علم التراكيب syntax. فأما العلاقات بين هذه المجالات الثلاثة فتدرس في علم الأسلوب stylistics وينبغي الإشارة إلى أن الصفة pragmatic، والتي عرَّبناها منذ زمنٍ بعيدٍ؛ أي أصبحنا نكتبها براجماتي أو براجماطي بمعنى صاحب الاتجاه العملي؛ أي الذي يهتم بالجوانب العملية والواقعية في النظر إلى الأشياء — لا تتصل بهذا المصطلح اللُّغويِّ

إلا اشتقاقًا ومن زاوية الطابع العملي للغة، ولا يدهشنَّ أحدٌ من قولي هذا؛ فإن لعلم اللغة linguistics طابعًا نظريًّا يهلِّل له أصحابه ويكبِّرون، منذ تشومسكي ومن تابعه وتبعه، وله جانب عمليٌّ هو الذي نهتم به في الدراسات البينية للغة، مثل دلائل استعمال تراكيب معينةٍ أو ألفاظٍ محددةٍ في شتى السياقات، ومن بينها الأدب والفنون الأدبية المختلفة، إلى جانب الدراسات النفسية والاجتماعية والفلسفية والقانونية التي يلعب فيها علم «التداولية» دورًا كبيرًا، وخصوصًا مبحث الهرمانيوطيقا الذي يضم التفسير أساسًا، ويضمُّ معه الشرح والإيضاح والتأويل، وكلها من ثمار علم «التداولية» الحديث (انظر موسوعة الهرمانيوطيقا، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨م).

الاستعداد المسبق predisposition

يتضمن تعريف يونج للأنماط الفطرية أن يكون لدى الشخص استعدادٌ فطريٌّ لتوجهٍ نفسيٍّ معينٍ، سواء كان وظيفيًّا؛ مثل أحد الوظائف الأربعة التي يحدِّدها، وهي التفكير والشعور والإحساس والحدس، أو الميل إلى الانطوائية أو الانبساطية، حسبما شرحت في الدراسة. ومعنى هذا أن النمط الفطريَّ قد لا يكون شيئًا؛ أي رمزًا، أو كيانًا مجسَّدًا بل مجرد استعدادٍ نفسيٍّ سابقٍ (واللغة العربية المعاصرة تبيح استخدام صفة «المسبق» على ركاكتها بدلًا من السابق). ومن ثمَّ فالمقصود هو الاستعداد الفطري.

صورة الأب الأولية primal father

يشترك يونج مع علماء التحليل النفسي في إقرار صورة ما يسميه «العلاقة الأولية» primal relationship بين الطفل وأمه، ولكنه يختلف معهم في رسم صورةٍ خاصَّةٍ للأب، وهي تضمُّ بعض العناصر الخاصة بالإسقاط والتماهي وما إلى ذلك مما نجده عند أصحاب التحليل النفسي، ولكنها تختلف في أنها تخصُّ الأب بصورتين لا تكادان تنفصلان؛ الصورة الأولى صورة العقلانيِّ صاحب السلطة، وهي التي تتكون في نطاق الأسرة ذات الصلات الوثيقة، والصورة الثانية صورة الجلال أو الجليل أو صاحب القوَّة التي تثير الرهبة في النفس؛ لأنها جبارةٌ أو غير مفهومةٍ، وترتبط هذه الصورة الأولية بدلالةٍ روحيةٍ قائمةٍ في أديانٍ كثيرةٍ.

العلاقة الأوَّليَّة primal relationship

المشهد الأولي primal scene

التفكير الأولى والثانوي primary and secondary process

هذا التعبير الاصطلاحي من وضع بعض شرَّاح يونج المتحذلقين المولعين باستعمال كلمة process التي نترجمها بكلمة «عملية» وإن كانت لا تعني شيئًا محدَّدًا يمكن الارتكان إليه، فقد تعني العمل أو أثناء العمل أو سلسلة عملياتٍ متواليةٍ أو طريقة صوغٍ أو صناعة أو دعوى قضائية أو إجراءً قضائيًّا وهلُّم جرًّا. واستبدالها بكلمة محددة المعنى يرمي إليه الكاتب (كالتفكير) يوحي بغموضٍ «ممتع»؛ يوحي بدوره بالعمق، ويزيد من سمة التعالم استخدام تعبير «أولي» و«ثانوي» بدلًا من «مباشر» و«غير مباشر». انظر مادة directed and fantasy thinking عاليه.

الشعوب البدائية primitives

على الرغم من الاتجاه الحديث في الفلسفة وعلم الاجتماع إلى نبذ اصطلاح «البدائي» وتفضيل الإشارة إلى الشعوب التي كانت توصف هذا الوصف بأنها ذات ثقافةٍ مختلفةٍ وحسب، بسبب ما لحق بمصطلح «البدائية» من «أحكامٍ قيمية» لا تتفق مع المناهج العلمية الحديثة، وخصوصًا ما أدَّى إليه الوصف المذكور من استغلالٍ سياسيٍّ؛ إذ تعلَّق به الأوروبيون في تبرير احتلالهم أراضي تلك الشعوب، وتقديم الحجة التي أصبحت ذميمةً ممجوجةً، وهي نقل الحضارة الحديثة (الأوروبية) إليها؛ أقول على الرغم من هذا؛ فإن الأبحاث التي أجراها الفيلسوف الفرنسي لوسيان ليفي-برول Levi-Brühl ما تزال تثير مناقشاتٍ مطوَّلةً بسبب رؤيته لما يسميه «العقلية البدائية» (أو التفكير البدائي) وما يميزه عن الفكر الذي كان يصفه بالحداثة؛ بمعنى أنه لم يكن يعتبر «البدائية» حكمًا بالدونية أو التخلف عن الحضارة (مثل الروائي والشاعر الإنجليزي كيبلنج وغيره) بل يراها ظاهرةً يمكن أن نعثر عليها في كلِّ مكانٍ حتَّى بين أصحاب «الحضارة». ولا شكَّ أن يونج تأثر بما يقوله ليفي-برول (١٨٥٧–١٩٣٩م) عن تفكير العقل البدائي الذي كان يرى أنه لا يفرِّق بين ما هو فيزيقيٌّ (طبيعيٌّ وماديٌّ) وما هو ميتافيزيقيٌّ (أي ينتمي إلى ما وراء الظاهر وإلى الخوارق) خصوصًا في كتابه: «كيف يفكر العقل البدائي» (١٩٢٦م)، وقد توالت كتبه التي كان يصدرها منذ أواخر القرن التاسع عشر (١٨٩٩م)

حتى عام ١٩٣٥م، وقد قرأت أخيرًا مقالًا يعرض آراء إميل دوركايم Durkheim التي قيل إنها تعارض رأي ليفي-برول الشهير في وصف منهج التفكير القائم على الإيمان بوجود قوًى غيبيةٍ على عكس منهج التفكير الحديث الذي يعتمد على المنطق والعلم الطبيعي في المقام الأول، وينتهي إلى أن التعارض المذكور سطحيٌّ، مؤكِّدًا أن الرجلين كانا يشتركان في أكثر من منظورٍ واحدٍ.

ويتضح تأثُّر يونج بما يقوله ليفي-برول، وما أكَّدته ملاحظاته وخبراته التي مرَّ بها في مناطق اشتهر عنها أنها لم تلحق بركب الحداثة بالصورة المنشودة، في رؤية ذاته نفسها باعتبارها ذاتًا بدائيةً، ما دامت بحوثه في علم النفس العميق تتجاوز مظاهر الحداثة المادية بل — وهو الأهمُّ — الأساليب العقلانية المحضة في تفسير الظواهر الإنسانية، وذلك بردِّها إلى ما هو أصيلٌ وأصليٌّ حسبما يتجلَّى في طرائق بحثٍ لا ترفض قولًا؛ لأنه قائمٌ على حدسٍ يصعب تفسيره عقلانيًّا، أو على شعورٍ تتخذه الذات كلُّها دون فصلٍ لأحد مقوماتها عن سواه، أو إحساسٍ لا بدَّ أن يكون صادقًا؛ لأنه نابعٌ من أعماق الطبيعة الإنسانية التي لا تتغير.

وهذا التفسير لمعنى البدائية يجعلنا لا نبالغ في تقدير مدى تأثير نظريات ليفي-برول في تفكيره؛ إذ يمتاز يونج عن كثيرٍ من باحثي القرن العشرين في أنه يجعل نفسه منذ البداية مجالًا لتحليله واستنباط آرائه.

صورة أزلية primordial image

المصطلح من سكِّ المؤرخ السويسري للفن والثقافة كارل ياكوب بوركهارت الشهير باسم ياكوب بوركهارت Jacob Burckhardt (١٨١٨–١٨٩٧م) وكان يونج يستخدم هذا المصطلح في البداية ليعني النمط الفطريَّ archetype.

(انظر archetype أعلاه).

الإسقاط projection

معنى الإسقاط ويسقط — المصطلح الذي شاع استعماله في علم النفس وفي الاقتصاد — يقوم على مجازٍ قد لا يكون واضحًا للجميع؛ إذ يمثِّل تعديلًا للمعنى الحقيقيِّ وهو يطلق أو يقذف؛ فالفعل to project يعني هذا أولًا ومنه اشتقَّ الاسم «مقذوف» projectile

سواء كان حجرًا أو طلقةً من سلاحٍ ناريٍّ، وتستخدم الكلمة نفسها صفة إذا قلنا إن من شأن احتراق البارود في السلاح الناري توليد قوةٍ دافعةٍ projectile force من غازاتٍ تحمل المقذوف إلى المرمى المنشود. ومن هذا المعنى الحقيقيِّ جاءت معانٍ مجازيةٌ تفيد إلقاء أيِّ شيءٍ أو إسقاطه، وهذا الشيء قد يكون ضوءًا، فيجيء لنا بآلة إسقاط الضوء projector الذي قد يمرُّ من خلال صورٍ مطبوعةٍ على شرائط بلاستيك فيشكِّل لنا هذه الصور على شاشة معينة، وهو ما شاع في السينما بعد ذلك. أي إن إسقاط الضوء على الشاشة أقرب معنى مجازي للمعنى الحقيقي؛ فالمعنى المجازيُّ يتوسع فيه فيصبح الضوء خطةً عملٍ وضعناها، أو تصبح توقعاتنا لمستقبل شيءٍ أو عملٍ ما، ومنه يأتي مجازًا النظر من علٍ؛ أي إلقاء النظر (مجازيًّا) على خريطةٍ فيسمَّى مسقطًا، أو يسمَّى رسمًا إسقاطيًّا، ومنه جاء مستوى الإسقاط، أو تصوُّر فكرةٍ ما، ويشار إلى ذلك كله بالاسم projection. وجيء في الاقتصاد باسم منه هو «المشروع» project؛ أي الصورة العملية المتوقَّع تنفيذها، وتوقعات المستقبل، أي projections.

وانتقلت الصورة المجازية إلى علم النفس وظهرت في أحد مفاهيم التحليل النفسي، بمعنى أن يسقط المرء (أي يلقي) بشيءٍ غير مقبول له على شيءٍ خارجيٍّ أو على شخصٍ آخر؛ أي ينسب ما يكرهه إلى غيره؛ ومن ثمَّ يستريح من حمل ذلك العبء الذي يرفضه الوعي، فيلقي به؛ أي يسقطه من خلال اللاوعي على سواه، سواء كان ذلك شخصًا أو أحوالًا ماديةً. وطبيعة الإسقاط في ذاتها جزءٌ من النشاط النفسي المعتاد؛ أي إنه عملٌ يمارسه الجميع، ولكنه قد يصبح غير سويٍّ إذا كان يمثل مهربًا من مواجهة مشكلة أساسية يؤدي إسقاطها من اللاوعي إلى تعقيدها فتصبح مركَّبًا لا سبيل إلى التخلُّص منه إلا بنقله إلى الوعي، فعندها يدرك الشخص مغبَّة الإسقاط وتنفرج الأزمة.

وأما في علم النفس التحليلي فإن يونج يولي اهتمامًا أكبر، فيما يبدو، للعلاقة بين الذات والموضوع subject and object، والمفهوم أن الذات هنا تعني الفرد كلَّه (الشخصية كلها) وأن الموضوع كلُّ ما هو غير ذلك، كأن يكون شيئًا ظاهرًا أو باطنًا أو شخصًا آخر أو أشخاصًا آخرين. وهاك ما يقوله في تعريف الإسقاط:

> الإسقاط نقل نشاطٍ نفسيٍّ ذاتيٍّ إلى شيءٍ أو شخصٍ؛ [خارجي] أي إلى «موضوع» وهو عكس التقمص أو التلقي introjection. ومن ثمَّ فإن الإسقاط عملية انسلاخٍ dissimilation؛ أي انتزاع مضمونٍ ذاتيٍّ من الذات

وإدماجه incorporation في الشيء أو الشخص، من زاويةٍ معينةٍ. فإذا أحسَّت الذات بوجود موادَّ مؤلمةٍ غير متسقةٍ فيها تخلصت من أعبائها من خلال الإسقاط، وقد تحسُّ أيضًا بوجود قيمٍ إيجابيةٍ ولكنَّها، لسببٍ ما، منفِّرةٌ للذات فتسقطها، على نحو ما نرى مثلًا، في حالة عواقب خفض قيمة الذات. والإسقاط قائمٌ على التماهي أو التطابق identity القديم بين الذات والموضوع، ولكنَّ المصطلح لا يستعمل إلا إذا كانت الحاجة قد نشأت سلفًا لإنهاء هذا التماهي أو التطابق مع الموضوع. وهذه الحاجة تنشأ عندما يصبح التماهي أو التطابق مصدرًا للقلق والإزعاج؛ أي إذا كان عدم إسقاط المحتوى النفسي يؤدِّي إلى الإضرار ماديًّا بعملية التكيُّف، ومن ثَمَّ تصبح استعادة المحتوى المسقط شيئًا تطلبه الذات. ومن هذه اللحظة يحافظ التماهي الذي كان يتسمُّ بالنقصان حتى الآن، على طابع الإسقاط. وهكذا فإن هذا التعبير يشير إلى حالة تماهٍ أصبحت واضحةً، وموضع انتقادٍ لذلك السبب، سواء كان ذلك نقدًا ذاتيًّا من جانب الذات أو نقدًا موضوعيًّا للآخر.

ولنا أن نميز بين الإسقاط السلبي assive والإسقاط الفعال active. أما الأولُّ فهو الشكل المعتاد لكلِّ إسقاطٍ مرَضيٍّ وكثيرٍ من حالات الإسقاط السوية، وهو لا ينشأ لتحقيق أيِّ غرضٍ بل يعتبر حدثًا ذا طابعٍ تلقائيٍّ محضٍ. وأما الآخر فهو من مقومات عمل الشعور النافذ. والشعور النافذ، بصفةٍ عامَّةٍ، عملية تقمصٍ؛ لأنها تؤدِّي إلى إقامة علاقةٍ حميمةٍ بين الموضوع والذات. وتقتضي إقامة هذه العلاقة أن يفصل المرء عن ذاته نشاطًا نفسيًّا معينًا (كأحد المشاعر) ثم ينقله إلى داخل الموضوع، فيحييه؛ ومن ثَمَّ يصبح منتميًا إلى المجال الذاتي.

ولكن الإسقاط الفعال يعتبر أيضًا عملية إصدار حكمٍ معينٍ، ويرمي أيضًا إلى الفصل بين الذات والموضوع؛ ومن ثَمَّ فإن الإسقاط عمليةٌ انطوائيةٌ، ما دامت، على عكس التقمص والتلقي — تؤدِّي لا إلى الربط والاستيعاب بل إلى التمييز والفصل بين الذات والموضوع؛ ومن ثَمَّ فهي تنهض بدورٍ رئيسيٍّ في البارانويا التي عادةً ما تنتهي بالعزل الكامل للذات. (الأنماط السيكلوجية، ص٥٨٢–٥٨٣)

التماهي الإسقاطي projective identification

(انظر مادة participation mystique أعلاه).

وجهة نظر مأمولة prospective viewpoint

(انظر مادة teleological point of view أدناه).

النفس psyche

(انظر الدراسة، الفصل الثالث).

طبيبٌ نفسيٌّ psychiatrist

الواقع النفسي/الحقيقة النفسية psychic reality

الواقع والحقيقة كلمتان ذواتا دلالاتٍ متداخلةٍ؛ فالواقع — الكلمة العربية التي شاعت ترجمة لكلمة reality وreal — تشير إلى ما هو موجود تدركه الحواس، واللفظ الإنجليزي مشتقٌّ من اللاتينية الوسطى realis وأصلها res أي الشيء أو الأمر، كما في قصيدة لوكريشيوس «عن طبيعة الأشياء»؛ (أي [Lucrecius] de Rerum Natura) ومن ذلك الأصل الهنديُّ الأوروبيُّ وهو rei اشتق الاسم realty الذي يعني العقار؛ أي الشيء الثابت، الذي عادةً يشار إليه بتعبير real estate؛ ومن ثمَّ يوصف من يتاجر في العقارات باسم real estate agent واشتقَّت منه، بطبيعة الحال، كلمة reality والصفات المبنية عليها مثل realism؛ أي الواقعية، والفعل realize؛ أي يحيل المجرد إلى مجسَّدٍ (أصلًا) وعادةً ما نترجمها بالتحقيق؛ أي يحقق، ومن هنا يأتي التداخل مع معنى «الحقيقي»؛ ففي إبَّان الحرب العالمية الثانية كان الإنجليز يلصقون في شوارع بلدتنا لافتاتٍ تقول: «نصر الحلفاء محقق» بمعنى أنه واقع لا محالة؛ أي سوف يقع كقوله جل وعلا: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ﴾ (المعارج: ١)؛ فالفعل «وقع» يعني «حدث» في آيات كثيرة، وفق الاستعمال الجاري، والحدوث يفيد التحقيق، فإذا رأى أحدٌ حلمًا وتحقق يكون قد أصبح واقعًا.

وأما الحقيقة والحقُّ وغيرهما مما نترجمه بكلمة truth وtrue فالأصل الهندي الأوروبي له هو drew المحرَّفة عن deru بمعنى الشجرة، ومنها جاءت tree من خلال

الألمانية treu وأدَّت الإشارة المجازية إلى الإتيان بمعنى الثبات وعدم التزعزع الذي أصبح يفيد الإخلاص، والثبات والثقة هو المعنى الأول للصفة true في جميع المعاجم، بل هو المعنى السائد في الشعر حتى الآن، وتعبير true love يعني الحبيب المخلص، وبعده تأتي الثقة، ثم الصدق وهو المعنى الغالب على الاسم والصفة اليوم، وبعده يأتي كون الحال واقعًا؛ أي إن الإشارة إليه صحيحةٌ لا زائفةٌ أو كاذبةٌ. فمعنى قول الحقِّ أن يروي الإنسان ما وقع فعلًا؛ أي الالتزام بما حدث في الواقع، ومن هنا أيضًا يأتي التداخل بين الحقيقة والواقع، وهو ما قد نقرؤه في اقتران الاسمين «الحقيقة الواقعة» كأنما هو من سنن العربية كما يقول الثعالبيُّ في فقه اللغة وسر العربية، وهو الازدواج الذي نسميه binomial في مبحث دراسات الترجمة.

ما معنى المصطلح المذكور عند يونج إذن؟ إنه يمكن أن يعني الواقع النفسي أو الحقيقة النفسية وفق تحديد يونج لطبيعة ما يجري داخل النفس؛ فهو قد يرى أن الواقع شيءٌ يمثل خبرةً معينةً إذا أحسَّ المرء أنه يتمتع بقوة الحدوث الفعلي (على الرغم من كونه خبرةً باطنةً وحسب). فهو هنا يميز بين نوعين من الواقع: الواقع السرديِّ والواقع التاريخيِّ. أما الواقع التاريخيُّ فهو الأحداث الموضوعية التي يرويها الرواة، وأما الواقع السردي فهو يسميه أحيانًا الأسطورة الشخصية، ويعني بها قراءة الواقع من وجهة نظر الذات وحدها. وقد تتخذ هذه القراءة شكل التعبير عن الذات تعبيرًا يتحكم في الواقع النفسي ويمنحه طبيعةً حقيقيةً. ويونج يخلط عمدًا في شرح الواقع النفسي أو الحقيقة النفسية بين reality وtruth؛ فالواقع السرديُّ هو حقيقة ما يوجد داخل النفس، والواقع التاريخيُّ حقيقة ما يحدث خارجها، ولكنَّ الواقع السرديَّ قد يصبح حقيقةً تاريخيةً إذا عمد المرء إلى تشخيصها وتجسيدها بحيث يمارس التشخيص تأثيرًا شعوريًّا في الأنا ويتعرَّض للتغيُّر والتطور؛ أي إن التشخيص كان في نظر يونج إثباتًا تجريبيًّا للواقع النفسي.

ويمكن أن نفهم المصطلح باعتباره معادلًا للصورة image فالمتفق عليه عمومًا هذه الأيام أن بناء المخ، أو ما يسمَّى التكوين الفسيولوجي العصبي، يؤثر إلى جانب السياق الثقافي في أساليب الإدراك بل وفي تفسير المدركات نفسها، والمتفق عليه أيضًا أن التحيُّز والرغبات الشخصية تقوم بدورٍ يمكن اعتباره تشويهًا لحقيقة المدركات؛ فهذه عوامل تجعلنا نتشكك في التمييز التقليدي بين «الواقع» و«المتخيَّل»، وهو موقف يونج الذي يوصف بأنه ينتمي إلى التقاليد الفلسفية المثالية الأفلاطونية. ولنا «أن نعتبره مضادًّا

لموقف فرويد الذي كان يرى أن «الحقيقة النفسية» من المحال أن تتجاوز إيمانه بوجود حقيقة موضوعية نستطيع اكتشافها وقياسها قياسًا علميًّا». (صمويلز، ١١٧)

وهكذا كان يونج من أوائل الذين أشاروا إلى أن الوعي بشتى أشكاله ذو طبيعة غير مباشرة؛ أي إنه ينتقل عبر الجهاز العصبيِّ وغير ذلك من العمليات الحسية النفسية، ناهيك بالعمليات اللغوية. ومعنى هذا أن الخبرات جميعًا، مثل خبرة الألم أو الإثارة تصل إلينا بصورة ثانوية، وهو ما يعني الصور في مصطلح يونج؛ أي إن العالمين؛ الباطن والظاهر، يترآيان لنا صورًا نراها ونحسها. بل إن فكرة وجود هذين العالمين نفسها تعتبر صورةً، إذا فحصناها وأتينا لها بتعبيرٍ مجازيٍّ. ومعنى هذا كلِّه أن الحقيقة النفسية هي الحقيقة الوحيدة التي تتمتع باليقين، زد على ذلك أنها تكشف لنا عن طبيعة النفس ووظائفها.

وللتدليل على صحة ذلك يضرب يونج مثالًا يقوم على المقارنة بين الخوف من النار والخوف من الأشباح؛ فالنار والأشباح شيئان مختلفان، ولكنَّهما يشغلان الموقع نفسه في الحقيقة النفسية؛ أي إثارة الخوف، وهو لا ينكر بطبيعة الحال جميع الفوارق التي تميز الخوف من النار عن الخوف من الأشباح، ولكنه يقول: إن المثال قادرٌ على إيضاح تشكيل حقائق نفسيةٍ متشابهةً من أسباب عضويةٍ وغير عضويةٍ. (انظر صمويلز ١١٨)

التحليل النفسي psychoanalysis

عرضت في الدراسة لعلاقة يونج بفرويد، وكيف انفصل يونج عن فرويد بعد فترة من التعاون الوثيق في الدراسات النفسية، وكيف أطلق يونج على مذهبه علم النفس التحليلي. وسوف أقتصر في هذه المادة على عرض ما يرى الباحث رينوس بابادوبولوس Papadopoulos أنه يمثل مساهمة يونج في التحليل النفسي، في فصل عنوانه «يونج ومفهوم الآخر» في كتاب عنوانه: «يونج من منظور حديث» (١٩٨٤م). يقول بابادوبولوس: إن أهمَّ إسهامات يونج في التحليل النفسي يمكن أن تنحصر فيما يلي:

(١) تطبيق المناهج العملية التجريبية.
(٢) الإتيان بمفهوم «المركَّب».
(٣) العمل بنظام تدريب المحللين.
(٤) استخدام إيضاحاتٍ أسطوريةٍ وأنثروبولوجية للأحلام والهلاوس.
(٥) تطبيق نظرية التحليل النفسي وأساليبه العلاجية في حالات الذُّهان.

ويختلف الباحثون في الحكم على نتائج الانفصال بين يونج وفرويد؛ فإن آدلر مثلًا يرى أن الانفصال حقق نقاء أفكار كلٍّ منهما، وأما مايكل فوردام فيقول: إن عملهما معًا كان يؤدِّي إلى اتزان مذهبيهما، وإن انفصالهما أضاع هذا التوازن. وسوف ألخص هنا أهم جوانب اختلافهما حسبما حددها صمويلز في كتابه يونج وأتباعه (١٩٨٥م) بإيجاز شديد، وأولها رفض يونج لقبول التفسير الجنسيِّ المحض للدوافع الإنسانية عند يونج، وهو ما سبق أن ناقشته في الدراسة وبعض موادِّ المعجم. والثاني رفض يونج لما يسميه المدخل العام لفرويد إلى النفس، ويقصد به تناول فرويد للنفس تناولًا يتسم في نظر يونج بالآلية mechanistic والسببية causality إذ إن البشر في نظر يونج لا يعيشون وفقًا لقوانين مناظرة للمبادئ الفيزيقية أو الآلية. وكان الانتقاد الثالث الذي وجهه يونج لفرويد أنه يميز تمييزًا بالغ الصرامة بين الهلاوس hallucinations والواقع reality؛ إذ كان يونج يهتمُّ في معظم ما كتب بالواقع النفسي في داخل الفرد (انظر المادة قبل السابقة). وينبغي في هذا السياق ألا يعتبر اللاوعي عدوًا بل طاقةً يمكن الاستعانة بها وبقدرتها الخلاقة مثل الأحلام؛ فالأحلام تكشف عند يونج عمَّا يكمن في النفس، وكثيرًا ما يكون مضادًّا لما ينتمي للوعي؛ ومن ثمَّ كان اختلاف يونج عن فرويد في النظر إلى اللاوعي والأحلام، يفصح عن اختلافٍ في نظرته إلى الرموز والتفسير والتأويل، على نحو ما ناقشته في الدراسة.

ويقول صمويلز: إن الرجلين يختلفان في جانبٍ رابعٍ من مدخلهما العام، وهو توازن العوامل (التكوينية) الفطرية مع عوامل البيئة في تشكيل الشخصية؛ إذ كان كلٌّ منهما ينظر نظرةً مختلفةً إلى التوازن المذكور. والواقع أن يونج هذَّب بعض الشيء من أقواله الأولى بشأن الأنساق الفطرية، فأضاف بعض عوامل البيئة، ولكنَّ الناقد يقول: «قد يكون من الطريف أن نحدس ما كان يمكن أن يحدث لو واصل فرويد تطويره للفكرة التي تقول: إن بعض عناصر اللاوعي لم تكن في يومٍ من الأيام تنتمي للوعي، وهو ما كان يمكن أن يؤدي إلى وضع مفهوم شبيه بالنمط الفطري (فرويد ١٩١٦–١٩١٧م)». [انظر مقولته الخاصة بنسبة بعض هذه العناصر لما يسميه الميراث القديم archaic heritage الذي يأتي به المولود إلى الدنيا، ص٨٤ من الدراسة].

والواقع أن فرويد، قبل تنقيحاته الكبرى في العشرينيات وبعدها، كان يؤكِّد اعتبار اللاوعي مستودعًا لمادةٍ مكبوتةٍ كانت يومًا ما قائمةً في الوعي، وعلى الرغم من إقراره بأن النفس السفلى id وراثيةٌ وفطريةٌ إلى حدٍّ ما؛ فإن هذه الفكرة لم تتضح أبعادها الكاملة إلا حين درستها ميلاني كلاين بعد سنوات Klein. وعلى غرار ذلك لا نجد الإشارة إلى

العوامل الخاصة بتطور السلالة البشرية philogenetic endowment الواردة في الفقرة المقتطفة في ص٨٤ من الدراسة، أو لا نجد تأكيدًا لها في دراساته الأخيرة كما تقول كلاين بالتفصيل الشديد في كتابها: «الحب والكراهية والإصلاح» (١٩٣٧م).

وقد أشرت في الدراسة إلى اختلاف الرجلين حول أصل الأخلاق والضمير (انظر مادة morality وsuper-ego) كما أشرت إلى اختلافهما إزاء دور مفهوم المركَّب الأوديبي the oedipus complex في تطور الشخصية، وانظر في هذا المعجم مادة dominant nodal points. وقد أكد يونج فيما بعد دور العلاقة الأولية بين الأمِّ والطفل (انظر الفصل الخامس).

وعلى عكس ما شاع من أن يونج تأثر في بداية عمله تأثُّرًا كبيرًا بالتحليل النفسي عند فرويد، تثبت فون فرانز Von Franz في المقدمة التي كتبتها لما يسمَّى محاضرات زوفينجيا Zofingia (١٩٨٣م) أن يونج كان قد كتب عددًا من أهم أفكاره في بعض الأوراق التي أعطاها لتلميذٍ من تلاميذه، في الفترة ١٨٩٦–١٨٩٧م؛ أي قبل أن يسمع أصلًا عن فرويد، كما ألقى في عام ١٨٩٧م محاضرةً بعنوان: «بعض الأفكار عن علم النفس» يستشهد فيها بمقتطفاتٍ من كانط وشوبنهور، في مناقشته لوجود أرواح spirits تتجاوز الجسد وتشغل عالمًا آخر، وهي التي تشبه إلى حدٍّ كبيرٍ نظرية المبدأ النفسي المستقلَّ، وهو الذي يسمِّيه الروح/النفس soul التي تتمتع بقوةٍ أكبر من قوة الوعي، وهي من الأفكار التي طوَّرها فوصلت إلى النضج في مفهومه للطاقة السيكلوجية، ولمفهوم الذات self.

وتقول فون فرانز إن «يونج يشير إشارةً غير مباشرةٍ، للمرة الأولى، إلى وجود نفس لا واعية»، بل إن لها سلوكًا غائيًّا، ووجودًا خارج منطق الزمان والمكان، وهو ما يعود إليه في حديثه عن التزامنية synchronicity؛ أي إن يونج يرتاد مجال الظواهر الروحانية والتخاطرية telepathic تأكيدًا لما أطلق عليه الحقيقة النفسية فيما بعد، وتختتم المحاضرات بالدعوة إلى التحلِّي بالأخلاق الفاضلة وإلى النظر في الدين نظرةً تسمح بقبول ما يسمَّى بجوانبه غير العقلانية. (انظر معجم صمويلز، ص١١٨–١٢٢)

شبه نفسي أو نصف نفسي psychoid

يقول يونج: «إن اللاوعي الجمعي يمثل نفسًا يستعصي إدراكها مباشرة أو تمثيلها مباشرة على عكس الظواهر النفسية التي يمكن إدراكها مباشرة. وقد أطلقت عليه هذه الصفة بسبب استحالة تمثيله.» (بناء النفس وديناميانها، المجلد ٨، ص٤٣٦)

اللاوعي شبه النفسي psychoid unconscious

قدم يونج فكرة وجود لا وعي شبه نفسيٍّ أوَّل مرةٍ عام ١٩٤٦م، ولهذه الصيغة ثلاثة جوانب: الأول وجود مستوى للاوعي أو داخل اللاوعي من المحال أن يصل الوعي إليه، وهذا المستوى «المغلق» أول مستوى أساسيٍّ للَّاوعي وهو يتمتع ثانيًا بخصائص يشترك فيها مع كيان الكائن الحي، بحيث يمكن أن يمثل العالمان النفسي والفسيولوجيُّ وجهين لعملةٍ واحدةٍ. أي إن اللاوعي شبه النفسي (والأدقُّ أن نقول نصف النفسي) ذو طبيعةٍ محايدةٍ، فليس كله نفسيًّا وليس كله فسيولوجيًّا، وعندما يطبقه على فكرة النمط الفطري؛ فهو يعبِّر به ثالثًا عن العلاقة النفسية العضوية فيه بشكلٍ من أشكال الارتباط بين النفس والجسم. ويقول بعض الشُّرَّاح إن النمط الفطريَّ يمكن تشبيهه بألوان الطيف، من تحت الأحمر (الفيزيقي) إلى فوق البنفسجي (الروحي). (المجلد ٨: عن طبيعة النفس، ١٩٤٧ / ١٩٥٤م)

عالمٌ نفسيٌّ psychologist

المرشد النفسي psychopomp

المعنى: أيُّ شخصٍ يقود مسيرة الشخص في وقت التدشين initiation أو المرحلة الانتقالية، والكلمة مأخوذة من اليونانية psychopompos التي تصف عمل هيرميس الذي يقود مسير الأرواح في العالم الآخر، وتتكون من مقطع يفيد النفس (سايكى) ومقطع يفيد القيادة والإرشاد وهو الفعل pompŏs في الأساطير اليونانية، والإرشاد هنا هو اتخاذ طريقٍ وسطٍ بين ضدين، لا بين الحياة والموت فقط، بل أيضًا بين الليل والنهار، وبين السماء والأرض، وهذه المهمة موكولةٌ في عالم البشر إلى الكاهن أو الطبيب أو الشامان Shaman؛ أي العرَّاف [في الديانات الوثنية] أو أيِّ فردٍ يعترف بإجابة الحاجة إلى الإرشاد الروحي أو التوسط بين عالم الجسد وعالم الروح.

الحياة الجنسية النفسية psychosexuality

المقصود ارتباط الحياة الجنسية بالحياة النفسية ارتباطًا يفيد وجود جذور الأولى في الثانية، حسبما يقول به يونج، لا العكس الذي يقول به فرويد.

الذُّهان psychosis

الشائع علميًّا أن الذُّهان علةٌ من علل الشخصية يتسم باستيلاء شيءٍ مجهول على النفس استيلاءً كاملًا أو ناقصًا، ولكن بحيث يؤكد هيمنته فلا يردعه منطق ولا إقناع ولا إرادة. وهنا يبدأ اللاوعي غزوه للأنا ويحكم السيطرة عليها، وما دام اللاوعي يفتقر إلى وظائف منظمةٍ أو مركزيةٍ فإن العاقبة هي التشوش النفسي أو الفوضى العارمة. ولكن إذا نجح المحلل في توصيل اللغة المجازية الغريبة التي يستخدمها اللاوعي إلى الوعي، فربما أصبحت للذُّهان القدرة على الإتيان بالعلاج الصحيح، بمعنى أن الطاقة المكبوتة يمكن إطلاقها بحيث تنتفع بها الشخصية الواعية، فتصبح طاقةً إبداعيةً بعد أن تفتح الطريق إلى مصادر قوةٍ جديدةٍ كفيلةٍ باستعادة الصحة.

العلاج النفسي psychotherapy

يقول يونج إنه يعني علاج النفس بتطبيق منهجية علم النفس التحليلي من خلال فحص اللاوعي، وله صورٌ قديمةٌ في شتى الثقافات، ولكنَّ التحليل النفسي عند فرويد هو الذي تبنَّاه وأرسى معظم أسسه، ومع ذلك فقد أدخل يونج تعديلًا مهمًّا على العلاقة بين الطبيب والمريض؛ ألا وهو مبدأ المشاركة الذي قد يصل إلى التقمُّص أو إصابة الطبيب بعلة من العلل النفسية الشائعة مثل العصاب. وهو ما يقتضي الحفاظ على التمييز بين الشخصين وعللهما. (المجلد ١٦ الفقرة ٢٣)

الطِّفلة السَّرمدية puella aeterna

المقصود أن تظلَّ الفتاة طفلةً إلى الأبد بسبب امتناع أحد الأبوين أو امتناعهما معًا عن التدخل «الصحي» في نمو الطفل حتى يتوقف عن ارتباطه القلق بهما أو بأحدهما، ومن عواقب هذا التعلُّق القلق anxious attachment أن يتحول إلى ضدِّه enantiodromia بحيث تتخذ الطفلة في هذه الحالة موقف معارضةٍ أو نقضٍ كاملٍ لما يمثله أحد الأبوين أو كلاهما. وفي حالة الصبيِّ يتحول الطفل السرمديُّ puer aeternus إلى اتخاذ صورةٍ من صور البطولة التي تخلصه من ارتباطه الدائم. (انظر الدراسة، ص٢٢١–٢٢٢)

الطفل السرمدي puer aeternus

(انظر المادة السابقة).

البخار الدال على الموت putrifactio

هذا تعبير خيميائي يقصد به يونج أن لعملية التحول في أثناء النمو أو الانتقال من حالٍ إلى حالٍ عواقب يمكن اعتبارها شوائب تدلُّ على موت بعض العناصر ولا بدَّ للمرء أن يتحمَّلها فهي الثمن الذي يدفعه في سبيل اكتساب طابعٍ جديدٍ أو كيانٍ جديدٍ. (انظر الدراسة، ص٢٦٥–٢٦٦)

التربيع/الرباعي/الرباعية quaternity

يقول يونج: «الشكل الرباعي نمط فطري يوجد في كل مكان في العالم تقريبًا. فهو يشكِّل الأساس المنطقيَّ لأيِّ حكمٍ كاملٍ. وإذا أراد الإنسان إصدار حكمٍ ما فلا بدَّ أن يتَّسم بهذا الجانب الرباعي. فإذا أردت مثلًا أن تصف الأفق وصفًا شاملًا فلا بدَّ أن تذكر الأركان الأربعة للسماء ... ودائمًا ما توجد أربعة عناصر، وأربع صفاتٍ رئيسيةٌ، وأربعة ألوانٍ، وأربعة قوالب، وأربع طرقٍ للتنمية الروحية ... وهلُّم جرًّا. وهكذا توجد أربعة جوانب للتوجُّه النفسي ... ولا بدَّ لنا، حتى نوجِّه أنفسنا، أن نقوم بعملٍ للتيقن من وجود شيءٍ ما (الإحساس) وبعمل ثانٍ يبين لنا أن ذلك الموجود موجودٌ (التفكير) وبعملٍ ثالثٍ يبين إن كان الشيء يناسبنا أو لا يناسبنا، وإن كنا نرغب في قبوله أو لا نرغب (الشعور) وبعملٍ رابعٍ يشير إلى مصدر ذلك الشيء ومصيره (الحدس). فإذا فعلنا ذلك لم يعد لدينا ما نقوله ... المثل الأعلى للكمال هو الدائرة أو الشكل الدائريُّ، ولكنَّ الحدَّ الأدنى من تقسيمه الطبيعيِّ شكلٌ رباعيٌّ.» (علم النفس والدين في الغرب والشرق، المجلد ١١، ص١٦٧)

العقلاني rational

يقول يونج: «العقلاني هو المعقول reasonable؛ أي الذي يتفق مع العقل reason. وأرى أن العقل موقفٌ مبدؤه تشكيل الفكر والشعور والفعل طبقًا لقيمٍ موضوعيةٍ.

وتجري إقامة القيم الموضوعية استنادًا إلى الخبرة المتوسطة [أي درجة من الخبرة ليست كبيرة أو صغيرة بل التي يتمتع بها الإنسان العادي] وهي الخبرة بالحقائق الخارجية من ناحية، وبالحقائق السيكلوجية الداخلية من ناحية أخرى. ولكن هذه الخبرات لن تمثل أية «قيمة» موضوعيةٍ، إذا كان ذلك «التقييم» صادرًا من الذات؛ لأن هذا سوف يعتبر سلفًا عملًا من أعمال العقل. وأما الموقف التعقلي reasoning الذي يسمح لنا بالإعلان عن صحة القيم الموضوعية بصفة عامة فليس موقف الذات المفردة بل نتاج التاريخ الإنساني.»

ويضيف يونج:

«يعتبر التفكير والشعور من الوظائف العقلانية في حدود درجة التأثير الحاسمة فيهما من جانب الدافع على التأمل، وهما يبلغان أقصى مغزًى لهما عندما يصلان إلى أقصى اتفاقٍ بينهما وبين قوانين العقل. وأما الوظيفتان غير العقلانيتين فهما على العكس من ذلك تهدفان إلى الإدراك الحسي الخالص وحسب، ألا وهما الإحساس والحدس؛ لأنهما تضطران إلى التخلُّص من الزاوية العقلانية قدر الطاقة (وهو ما يفترض سلفًا استبعاد كلِّ شيءٍ خارج نطاق العقل) ابتغاء التَّمكُّن من الوصول إلى أكمل إدراكٍ حسيٍّ ممكنٍ لمسيرة الأحداث الكاملة.» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٨٣ و٥٨٤)

واقعي/واقع/حقيقي real

(انظر psychic reality أعلاه).

الواقع/الحقيقة reality

(انظر psychic reality أعلاه).

الميلاد من جديد rebirth

(انظر تقسيم يونج لأنماط الميلاد الجديد الخمسة في ص٢٤ من مقدمة هذه الدراسة).

ويقول معجم صمويلز إن كلَّ ميلادٍ جديدٍ يمثل خبرةً نفسيةً للتعالي transcendence والتحوُّل transformation أو إحدى هاتين الظاهرتين، وهو ما لا يمكن إدراكه من منظورٍ خارجيٍّ، ولكن يشعر به ويشهد عليه كلُّ من مرَّ به (انظر psychic reality) ؛ فهو النتيجة الذاتية للتلاقي مع النمط الفطري للتحول.

وأما خبرات التعالي فترتبط بالشعائر المقدسة الرامية إلى التجديد، سواء أكانت عملية التدشين أم غيرها من المراسم الدينية. ويمكن للرؤى؛ visions روحيةً كانت أو غير روحيةٍ، أن تحدث التأثير نفسه في الشخص من دون أن تغير طبيعته.

وأما خبرات التحوُّلات الذاتية فتتضمن تغيراتٍ في كيان المرء نفسه. فقد تكون من أعراض مرضٍ نفسيٍّ، مثل (انخفاض تركيز الوعي abaissement du niveau mental) أو التماهي أو التضخم المرَضي أو الامتلاك، ويمكن أن ترتبط بتغيير حالات الوعي المرتبطة بالمخدِّرات، أو الترانيم، أو قوة الإيحاء المسيطرة mesmerization وغيرها من الوسائل السحرية (انظر magic)، ولكنها يمكن أن تنشأ نتيجة عمليات التفرُّد الطبيعية، حيث يشعر المرء أنه ولد من جديدٍ بشخصيةٍ أكبر.

والشخص الداخليُّ الذي يجسد الذات الكبرى يتشكَّل من طريق الإسقاط، وذلك وفق التقاليد البشرية، حيث يمثله إما حجر الفلاسفة عند الخيميائيين، أو المسيح عليه السلام، أو ربٌّ معبودٌ، أو مرشدٌ روحيٌّ، أو قائدٌ ذو شخصيةٍ ساحرةٍ؛ أي شخصيةٍ مانية mana. ويستشهد يونج في شرح عملية الميلاد الجديد بتفسيرٍ جديدٍ لشخصية الخضر عليه السلام [في سورة «الكهف» في القرآن الكريم] (المجلد ٩ الجزء الأول، الفقرة ٢٤٠ وما بعدها). ويقول يونج: إن أمثال تلك القصص تأخذ بألبابنا؛ لأنها تعبِّر عن النمط الفطري للتحول وتوازي العمليات الجارية داخل اللاوعي لدينا. (الأنماط الفطرية والوعي الجمعي، ص١٣٥–١٤٧، وانظر أيضًا معجم صمويلز ص١٢٦-١٢٧)

اختزاليٌّ/الرجوع إلى الأصل/نشدان العناصر الأولية reductive

يقول يونج: «أستعمل هذا المصطلح للإشارة إلى منهج التفسير السيكلوجي الذي ينظر إلى نواتج اللاوعي لا من الزاوية الرمزية بل باعتبارها مجرد تعبيرٍ سيميائي semiotic؛ أي باعتبارها علامةً أو من أعراض حركةٍ داخليةٍ. ومن ثمَّ فإن المنهج الاختزاليَّ يتناول نواتج اللاوعي بصفتها قادرةٌ على الرجوع بنا إلى العناصر والعمليات الأساسية، بغضِّ النظر عن كون هذه العناصر ذكرياتٍ لأحداثٍ فعليةٍ، أو كونها نشأت من عملياتٍ أوليةٍ بسيطةٍ تؤثر في النفس. وهكذا فإن المنهج الاختزاليَّ ذو توجُّهٍ رجوعيٍّ (على عكس المنهج البناء [أو التركيبي]) سواء بالمعنى التاريخيِّ أو بالمعنى المجازيِّ وحسب، والذي يعني رصد نشأة العوامل المركَّبة التي يتميز بعضها عن بعض وإرجاعها إلى ما هو عام وأوليٌّ. والمنهجان اللذان يتبعهما فرويد وآدلر اختزاليان، ما دمنا نجد في كل منهما اختزالًا

يؤدِّي إلى العمليات الأولية الخاصة بالرغبة أو الشوق وهما في آخر المطاف طفوليتان وبدائيتان. ومن ثمَّ فإن محتوى اللاوعي يكتسب بالضرورة قيمة التعبير المجازيِّ وحسب أو التعبير غير الحقيقيِّ، ولا ينطبق عليه في الواقع مصطلح الرمز.

وتأثير الاختزال في الدلالة الحقيقية لنواتج اللاوعي ينحصر في التفتيت، فقد ترصَّد نشأته في سوابق تاريخيةٍ؛ ومن ثم يسلب مغزاه الأصيل، وقد يعاد إدماجه من جديدٍ في العملية الأولية نفسها التي انبثق منها.» (الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي، ص٥٨٤–٥٨٥)

المناهج الاختزالية والتركيبية reductive and synthetic methods

كان يونج يتشكك في صحة تطبيق مبدئي السببية والحتمية في علم النفس؛ إذ يقول في كتابه: «الأنماط السيكلوجية»:

> من المحال شرح سيكلوجية أحد الأفراد شرحًا جامعًا مانعًا استنادًا إلى ذلك الفرد وحده؛ إذ لا توجد حقيقةٌ سيكلوجية يمكن شرحها من حيث أسبابها وحدها، فما دامت ظاهرةً حيَّةً؛ فهي ترتبط ارتباطًا دائمًا ولا تنفصم عراه باستمرار حركة الحياة فيها، وهكذا فإنها ليست مجرد شيءٍ نشأ وارتقى بل إنها دائمًا في حالة نشوءٍ وارتقاء وذات طاقةٍ خلاقةٍ. (المجلد ٦، الفقرة ٧١٧)

ويقول معجم صمويلز: «إن يونج كان يستخدم كلمة «اختزالي» في وصف المعلم الرئيسيِّ للمنهج الذي كان فرويد يطبقه في محاولته الكشف عن الأسس أو الجذور البدائية الغريزية الطفولية للدوافع السيكلوجية. وكان يونج ينتقد المنهج الاختزاليَّ المذكور؛ لأنه لا يكشف عن المعنى الكامل للنواتج اللاواعية (من أعراض وأحلام وصور وزلَّات لسان). أي إن ربط أحد النواتج اللاواعية بالماضي قد يؤدِّي إلى فقدان قيمتها الحاضرة. وهو يعترض عليه أيضًا بسبب ميله إلى التبسيط المخِّلِّ من طريق الاختزال، وبذلك يتجاهل ما كان يونج يرى أنه الدلالة الأعمق، وخصوصًا كون التفسيرات الاختزالية مصوغةً في صورٍ شخصيةٍ متطرفةٍ، وترتبط ارتباطًا أوثق مما ينبغي بالمفترض من «حقائق الحالة».»

«كان يونج أشد اهتمامًا بالمستقبل الذي تؤدِّي إليه حياة الشخص من اهتمامه بالأسباب المفترضة لحالته. أي إنه كان يعتنق وجهة النظر الغائية، وكان يونج يصف

هذا التوجه بأنه «تركيبي»، ودلالته المضمرة أنه النتيجة التي ظهرت من نقطة الانطلاق التي كانت تتمتع بالدلالة الأولية. وقد طور الفكرة قائلًا: إن ما يمكن للمريض أن يقوله للمحلل يجب ألا يعتبر ذا صحةٍ تاريخيةٍ بل ذا صحةٍ ذاتيةٍ. وهكذا فإن بعض قصص التحرُّش الجنسيِّ، أو الأحداث التي يزعم البعض أنهم شهدوها، قد لا تزيد في الواقع على تخيلاتٍ، ولكنَّها صادقةٌ [أي حقيقية true] سيكلوجيًّا في نظر هؤلاء الأشخاص.» (صمويلز، ص١٢٧)

التأمل reflection

كان من المجالات المختلفة للنشاط الغريزي التي رصدها يونج مجال التَّأَمُّل الذي يصفه بأنه الانحناء إلى الخلف أو إلى الداخل من نقطة الوعي الأولى بحيث ينشط التداول النفسي أو تبدأ مداولاتٌ نفسيةٌ بدلًا من ردِّ الفعل المباشر والتلقائيِّ إزاء مصدر الإثارة الموضوعية. ولَمَّا كان من المحال التنبؤ بنتائج هذه المداولة، وإزاء حرية التأمُّل المذكورة، فقد تؤدِّي إلى نواتج نسبيةٍ ترتبط بكلِّ فردٍ على حدةٍ. ويقول بعض الشُّرَّاح إن التأمل يعني، من الناحية النفسية، عملية إنتاج الوعي، ويشير يونج إليه باعتباره «الغريزة الثقافية الأولى بلا مراء» قائلًا: إن قوتها ترجع إلى قدرة الثقافة على إثبات كونها أعلى مكانةً من الطبيعة، والحفاظ على هذه المكانة (بناء النفس وديناميتها، المجلد ٨، الفقرة ٢٤٣)

ونفهم من أقوال يونج في كتبه الأخيرة أن التَّأَمُّل هو العامل الذي يتيح إمكان إحداث التوازن بين الأضداد، ولكنه يشترط أن ذلك يتطلب الاعتراف بأن الوعي لا ينحصر في المعرفة، وأن نقبل التأمل باعتباره إنعامًا للنظر في باطن النفس، وهنا، كما يقول، تتجلَّى حريتنا الفردية بأنصع صورها؛ فالتأمل يجعل المرء يشتبك مع الأحلام والرموز والتخيلات.

النكوص/الانتكاص/الانتكاس regression

المعنى المعتاد للنكوص هو التراجع إلى حالةٍ سابقةٍ، وهي في العادة أقلُّ تطورًا من الحالة الحاضرة، أو أسوأ منها، والمعنى يقترب هنا من الانتكاس، ويختلف المعنى باختلاف المجال؛ فالنكوص في الفلك يعني التزحزح البطيء تجاه الغرب لمدارٍ معينٍ لأيِّ كوكبٍ حتى يعود إلى مساره السابق، وفي حالة القمر تستغرق دورة النكوص الكاملة ١٨٫٦

سنة، والانتكاس في البيولوجيا يعني العودة إلى شكلٍ أبسط أو أعمَّ، وأمَّا في الطبِّ فيعني تراجع أعراض المرض، أو المرض نفسه، وأمَّا في التحليل النفسي فيعني الرجوع إلى أنساقٍ سلوكيةٍ سابقةٍ أو أنساقٍ طفوليةٍ، وهذا هو المعنى الذي أشاعه فرويد، وكان يراه في جميع الأحوال تقريبًا تطورًا سلبيًّا، بل إن تشارلز رايكروفت Rycroft يقول: إن النكوص حتى لو لجأ الشخص إليه باعتباره دفاعًا — دليل فشلٍ، فكأنما هو فرارٌ من الرمضاء إلى النار، في المعجم النقديِّ للتحليل النفسي الصادر عام ١٩٧٢م؛ أي إن على المرء أن يحارب كلَّ ميلٍ إلى النكوص ويقهره إن أصابه.

ولكن موقف يونج يختلف اختلافًا بيِّنًا عن موقف فرويد؛ إذ بدأ منذ عام ١٩١٢م يرى أن فترات النكوص المحدودة تتسم بجوانب علاجيةٍ ومفيدةٍ للشخصية (مع تبيان الضرر الذي تحدثه إذا طالت)، قائلًا إنه قد يعتبر وسيلة تجديدٍ روحيٍّ أو وسيلة تثبيتٍ لموقع المرء قبل التقدم اللاحق. ويورد معجم صمويلز رأيًا لعالمين هما مادورو Maduro وهويلرايت Wheelwright يلخصان فيه نظرة يونج باعتباره يدعو إلى «النكوص الخلاق أثناء النقل» (ص١٢٩).

ويقول صمويلز: «قام التحليل النفسي المعاصر بتنقيح نظرة فرويد القاسية (والتي يطلق عليها هاينز كوهوت Kohut (١٩٨٠م) «أخلاقيات النضج» عند فرويد). وقد ابتكر كريس Kris شعارًا يقول: «نكوص الأنا في خدمة الأنا» (١٩٥٢م)، كما يشير بالينت Balint إلى «النكوص الحميد»، ويتحدث وينيكوت Winnicott عن «مكان الراحة الأبدية القيِّم للوهم» (١٩٧١م).» (صمويلز، ص١٣٠)

تناسخ الأرواح/عودة الرُّوح في جسدٍ آخر reincarnation

الدين religion

سوَّد الدارسون صفحاتٍ كثيرةً في محاولة تحديد طبيعة الإيمان الدينيِّ عند يونج، ومن زوايا لم يتناولها صراحةً، فقارئ سيرته الذاتية لن يجد توكيدًا للعقيدة المسيحية بالصورة التقليدية، لا من ناحية ما يسمَّى المنطلقات الفكرية التي وضعها اللاهوتيون ولا من ناحية الحياة العملية للمسيحيِّ «المثاليِّ»، فأمَّا أقرب ما نجده في تناوله للأديان إلى العقيدة (أو ما أفضِّل أن أسمِّيه «العقيدة الإيمانية»؛ أي creed فهو قوله في كتابه علم النفس والدين: في الغرب وفي الشرق (١٩٥٨م والطبعة الثانية ١٩٦٩م) «وإذن فلنا أن نقول: إن مصطلح «الدين» يصف موقفًا خاصًّا بوعي تعرَّض للتغيير بسبب إحساسه

بوجود الطاقة الروحية المسيطرة» (المجلد ١١ الفقرة ٩) وكان قد وضع تعريفًا لهذه الطاقة في الفصل نفسه وعنوانه «علم النفس والدين» في الفقرة ٦، وهي التي يسميها numinosum وأوردتها في هذا المعجم (انظر المادة المذكورة).

وعندما ألح عليه الباحثون في سنواته الأخيرة أن يحدِّد موقفه من الله أو تصوُّره لله سبحانه وتعالى — ردَّ عليهم بعبارات وردت في إحدى رسائله التي نشرها آدلر (عامي ١٩٥٥م و١٩٥٧م) وهي التي يقول فيها: «الله هو السرُّ الأعظم، وكل ما نقوله عنه يقوله البشر ويؤمنون به، فنحن نرسم صورًا ونضع مفاهيم لقوةٍ ليس كمثلها شيءٌ. وعندما أتكلم عن الله فإنني أشير دائمًا إلى مفهوم الناس له، ولكن لا أحد يعرف ماهيته وإلا أصبح هو نفسه ربًّا» (١٩٥٧م) ويونج يفرِّق بين معرفة الله باعتبارها غايةً عسيرة المنال، والإحساس بوجود الله باعتباره القوة الروحية التي تتمتع بها الذات self فطريًّا، ويشعر بها المرء باعتبارها «المبدأ المنظِّم للشخصية»، قائلًا: إن لها وظيفةً تعاليةً تحقق مهمة الصلة بين الإنسان والله، أو بين الشخص وإمكانات الوجود المطلقة، وهي التي تستعصي على التعبير إلا بالرموز. (صمويلز، ص١٣٠–١٣١)

القداسة الدينية religious sanctity

التكرار مع التنويع repetition with variation

هذا مبدأٌ من مبادئ التأليف الموسيقيِّ يستعين به يونج في تفسير قدرة الشاعر (خصوصًا جيته وشبيتلر) على تكرار موتيفات معينة وصور شعرية مع التنويع في صوغها وفقًا للتردد ما بين نمطي الشخصية الانطوائية والانبساطية، ويقول: إن ذلك يتجلَّى بأنصع صوره في تصوير شبيتلر للشخصين بروميثيوس وإبيميثيوس في عمله Prometheus and Epimetheus في الفصل الخامس من كتابه الأنماط السيكلوجية.

التمثيل representation

التمثيل معناه الاستعانة بشيءٍ ما للإشارة إلى شيءٍ آخر، وهو يشبه في هذا الرمز واللغة المجازية بشتى أشكالها، وأهمُّ ما يميز التمثيل عنصر المحاكاة؛ أي عنصر تشابه الأشياء الذي يعتبر أحد أعمدة اللغة نفسها، ويرجع الأصل إلى نظرية أرسطو وهي ميميسيس Mimesis؛ أي المحاكاة التي يفسِّر بها الأعمال الفنية بمختلف أشكالها؛

فالمسرحية محاكاةٌ لفعلٍ بشريٍّ، والموسيقى محاكاةٌ لأنغام الطبيعة بعد ضبطها بلغة الأرقام والحساب، فتردُّد الوتر المشدود عددًا معينًا من المرَّات يصدر نغمةً معينةً، فإذا قلَّ طوله أو اختلف سمكه تردَّد عددًا آخر يصدر نغمةً مختلفةً، وفنُّ الرسم والتصوير والنحت يقوم على المحاكاة الصريحة، وكان يونج في كتاباته الأولى يؤمن بالتمثيل استنادًا إلى ما أسميته وجه الشبه، ولكنه سرعان ما أصبح يميز بين «العلامة» sign التي تشبه شيئًا وتدل عليه [وعلم العلامات أو السيمياء semiology كان في مهده في مطلع القرن على أيدي السويسري سوسير] وبين ما أصبح يسميه الرمز symbol الذي قد لا يشبه ما يدل عليه، ولو أن علماء اللغة قد لا يوافقونه على هذا التمييز؛ فهو تمييزٌ حدسيٌّ لا يستند إلى معطيات الحواس، ودفاعه عنه مسهبٌ مطوَّلٌ يستعين فيه بما يسميه الرموز البدائية التي يعتبرها أقرب إلى الفطرة، نتيجة لقراءاته في الأنثروبولوجيا، وخبراته في شرق إفريقيا وغربها، وفي أمريكا الشمالية؛ فهو يؤكِّد أن بعض الرموز التي درجنا على اعتبارها دلالاتٍ على أشياء معينةٍ لا تستند إلى أيِّ تشابهٍ، أو قل كانت تستند إلى تشابهٍ، ثمَّ فقد هذا التشابه، فاهتمامه بأشكالٍ معينةٍ (كالدائرة والشكل الرباعيِّ مثلًا) لا يقوم على تشابهها مع شيءٍ محددٍ في الطبيعة، وهو يقول إنه اكتشف في التراث الشعبيِّ، بمستوياته المختلفة، رموزًا من خلق اللاوعي؛ أي ذلك المستودع الفطري لرموز الإنسان التي لا يدري الوعي عنها شيئًا، وقد يحدسها وقد يشعر بها أو يحسُّها فيخضعها للفكر (وهذه هي الوظائف الأربع التي ينسبها للذات أو الشخصية).

ويقول يونج: إن فهم هذه الرموز لا يتطلب تطبيقًا لفكرة التمثيل القائمة على المحاكاة بل الغوص في أعماق اللاوعي الجمعي حيث الأنماط الفطرية التي لا تحاكي شيئًا محدَّدًا ولا تمثل شيئًا بعينه؛ فالرحلة نمطٌ فطريٌّ يولد به الإنسان، وهو لا يشبه شيئًا بعينه، ولكنه رمزٌ يمكن للمرء أن يفسره على ضوء «فرضيات» اللاوعي الفطرية، وهو ما ضربت نموذجًا له من الشعر الرومانسي في مقدمة الدراسة، وقد يرتبط ذلك النمط الفطريُّ بنمطٍ آخر وهو الدائرة، وهي الشكل القائم في أعماق الإنسان، وقد طبقته في تفسيري لحياة الإنسان على الأرض (من الأرض إلى الأرض ومن السماء إلى السماء) في كتابي: «حكايات من الواحات» (٢٠٠٢م) وانظر مادة symbol أدناه حيث المزيد من الشرح للرمز.

وأهمُّ ما أسهم به يونج في الانتقال من التمثيل إلى الرمز فكرة التحوُّل، وهي الفكرة التي استقاها من الخيمياء كما شرحت في الدراسة (انظر transformation أدناه). (انظر الإنسان ورموزه، الفصل الأول بقلم يونج)

البعث resurrection

طقوس الانتقال rites of passage

كان يونج يؤمن بأن الإنسان يمرُّ بمراحل انتقالٍ من الطفولة إلى الكهولة وأن كلَّ مرحلةٍ تتسم بطقوسٍ معينةٍ يسعى إليها الإنسان إمَّا واعيًا أو بلا وعيٍ، فهي طقوسٌ تنتمي إلى النمط الفطريِّ الخاصِّ بالتحوُّل (انظر transformation) ونحن نشير إليها في حياتنا اليومية بأسماء مختلفةٍ، وتتفاوت من مجتمعٍ إلى مجتمعٍ، ولكنها تتفق في الإشارة إلى علامات يلحظها المجتمع وقد يسعى إليها؛ ففي الغرب عند بلوغ الفتاة سنَّ النضج (من ١٨–٢١) تقيم الأسرة حفلةً تسمَّى حفلة «التخرُّج» coming out للفتاة حيث يجتمع أفراد الأسرة المديدة، وينعمون النظر إليها باعتبارها «على وش جواز» [كما تقول الممثلة ماري منيب] وفي الريف المصريِّ حتى الأربعينيَّات كانت الفتاة إذا بلغت الحلم تمنع من الخروج، خصوصًا في أوساط الطبقة المتوسطة، واللفظ المستخدم لذلك هو «تتحاش»؛ أي تدَّخر في المنزل حتى تخرج من بيت أبيها إلى بيت زوجها؛ فالزواج «بيت العدل»، وقد تتميز طقوس الانتقال في الغرب عند الصبيان (والفتيات أحيانًا) بترك منزل الأسرة والاستقلال، كما تتميز عندنا بعد إنجاب الأطفال بالزيارات المتبادلة التي تكتسي طابع المودة وتضمر تأكيد التَّفرد بمعنى يونج، فقد تنشأ المنافسات الصامتة بين أفراد الأسرات في هذه المرحلة (وكم شهدت في طفولتي منها) إلى غير ذلك مما يعتبر طقوس انتقالٍ لكلٍّ من الجنسين. وأعتقد أن علماء الاجتماع قد أوفوا هذه المسألة حقَّها من الدرس، ولكنَّ الذي يعني يونج هو نقاط التحوُّل، وهي التي رصد الباحث الفرنسي فان جينيب تفاصيلها.

ومن المفيد أن نقتبس بعض كلمات عالم الأنثروبولوجيا المذكور الذي يقدم لنا صورة هذه الطقوس لدى «الشعوب البدائية» قائلًا إنها كانت تمثل طقوسًا مقدسةً؛ إذ كانت تربط الفتى أو الفتاة بالأساطير التي تحفظها القبيلة وتجلُّها، وما يتبدَّى فيها من ولاء وإخلاصٍ لطوطماتٍ ولأرواح القبيلة. يقول فان جينيب:

> لا يرى العقل نصف المتحضر أن أيَّ فعل يخلو من القداسة ... فالانتقال من عشيرة إلى عشيرة، أو من موقعٍ اجتماعيٍّ إلى غيره، يعتبر أمرًا راسخًا في كيان المرء نفسه، بحيث تتشكَّل حياة المرء عمليًّا من مراحل متتابعةٍ، تتماثل في غاياتها وبداياتها، من الميلاد إلى بلوغ الحلم إلى الزواج إلى الإنجاب والتقدم إلى طبقة أعلى والتخصص العملي ثم الموت، ولكل مرحلة من هذه العوامل

مراسم تهدف أساسًا إلى تمكين الفرد من الانتقال من موقعٍ محددٍ إلى موقعٍ آخر يتسم بالتحديد نفسه. (فان جينيب، طقوس الانتقال، ١٩٦٠م، ص٣)

طقس أو شعيرة ritual

يرى يونج أن معنى التمثيل representation الذي كان يرفضه فيما يتعلق بالرموز أو العلامات والصور، يمارس تأثيره فيما يسمَّى بالطقوس أو الشعائر التي تؤدَّى لغرضٍ دينيٍّ أو بقصد دينيٍّ، سواء كان هذا الغرض أو القصد واعيًا أو غير واعٍ قائلًا: إن الممارسات الطقسية تستند إلى ثيمات أسطوريةٍ وأنماطٍ فطريةٍ وتعبِّر عن رسائلها تعبيرًا رمزيًّا، وتستغرق من يؤديها استغراقًا تامًّا، وتمنحه إحساسًا بمعنى أعمق، كما تعتمد على صورٍ تمثيليةٍ تتفق مع روح العصر. فإذا لم تعد الطقوس الفردية والجمعية قادرةً على تجسيد روح العصر، سعى الناس إلى صورٍ تمثيليةٍ reprentations جديدةٍ قائمةٍ على أنماط فطريةٍ، أو إلى تفسيراتٍ جديدةٍ للأشكال القديمة ابتغاء التعويض عن التغيير في حالة الوعي.

وتعتبر الوظائف الطقسية وعاءً نفسيًّا للتحوُّل حين يشعر المرء أن توازنه النفسي في خطرٍ ناجمٍ عن السيطرة غير المتوقعة (أي المفاجئة) للقوة الروحية أثناء انتقاله من حالٍ إلى حالٍ. ويرى يونج أن الإنسان يعبِّر عن أهمِّ وأولى أحواله السيكلوجية بالطقوس، فإذا لم يجد الطقوس المناسبة أنشأ بصورةٍ تلقائيةٍ وغير واعيةٍ طقوسًا جديدة للحفاظ على استقرار الشخصية في أثناء أية مرحلةٍ انتقاليةٍ نفسيةٍ، والطقوس لا تؤثِّر في التحوُّل بل تحتويه وحسب.

ويقول يونج إنه لاحظ في عمله أن استناد المريض إلى الطقوس كان دليلًا على زيادة الوعي لديه (المجلد ١٦). ويقول بعض الشُّرَّاح إن تفسيره النفسي لكل عملية نقل transference يمثل تفسيرًا للرمزية الطقسية للتحوُّل السيكلوجي، وكان يعتمد في ذلك على أعمال ميرشا إلياده Mircea Eliade الدارس للتاريخ والأنثروبولوجيا (١٩٠٧–١٩٨٦م) وهو من رومانيا، وكان يعمل أستاذًا في جامعة شيكاغو الذي بدأ حياته متأثرًا بنظريات يونج، ثم اشتهر بتفسيراته للأديان والطقوس الهندية (خصوصًا في كتابه عن اليوجا) ثم أصبح يونج مصدرًا للمعلومات عن تلك الأديان، وهو يشتهر عندنا بكتابه المقدس والدنيوي (١٩٥٧م) وكتابه الأخير: «أصول الأفكار الدينية» (١٩٧٨م) الذي يستكمل به ثلاثيته الشهيرة عن تاريخ الأديان، وكثيرًا ما يشير يونج إليه في تأصيله لمعاني

الطقوس، فأما الباحث الذي طبق مكتشفات يونج الإكلينيكية على الطقوس فكان جوزيف هندرسون Henderson في كتابه عن عتبات التدشين (١٩٦٧م) وتلاه جون بيري Perry في بعض كتبه التي يناقش فيها النتائج العملية لنظريات يونج ويدعو في بعضها إلى الاستناد إلى قوة الروح في العلاج النفسي واشتهر بكتابه: «الجانب البعيد للجنون» (١٩٧٦م).

التضحية/الأضحية sacrifice

يبرز للتضحية معنيان في كتابات يونج؛ الأول هو التخلِّي عن شيء، أو التنازل عنه، والثاني هو نبذ الشيء أو التبرؤ منه، والمعنيان متقاربان، ولكنهما يتجاهلان المعنى الاشتقاقيَّ للكلمة وهو التقديس (انظر ص١١١ من الدراسة) ويحاول بعض الشُّرَّاح أن يعثروا على ظلٍّ للمعنى الاشتقاقي، وإن تكن محاولاتهم غير مقنعةٍ، فإن يونج يصرُّ على أن كلَّ تحوُّلٍ يتضمن التضحية بشيءٍ؛ أي تركه، سواء بمعنى التخلِّي البسيط أو النبذ الذي يتضمن حكمًا على تغير قيمته. وكلُّ تحوُّلٍ صعبٌ، ولكن الانتقال من حالٍ نفسيةٍ إلى أخرى يتطلب تضحيةً واعيةً، وهكذا فلا بدَّ من تولي الوعي (أو الذات الكاملة) مهمة التضحية.

أسلوب كبش الفداء scapegoating

تهرُّؤ الشخصية/الشيزوفرينيا/الفصام schizophrenia

الإسكولائية/المذهب الإسكولائي scholasticism

الذكريات الحاجبة screen memories

أي الذكريات القائمة في الوعي بهدف حجب ذكرياتٍ أخرى ذميمةٍ قابعةٍ في اللاوعي، والذكريات الواعية خادعةٌ ولا بدَّ للوعي من مواجهتها ونبذها حتى يدرك ما يخفى في اللاوعي.

جلسة تحضير أرواحٍ séance

الذَّات self

النمط الفطريُّ الرئيسيُّ، والنمط الفطريُّ الذي يرمز للنظام؛ والكيان الكامل للشخصية. ومن رموزه الدائرة، والمربع، والتربيع، والطفل والمندلة. يقول يونج: «الذات هي الكيان

الشامل للأنا الواعية. فهي تضمُّ النفس الواعية والنفس اللاواعية؛ ومن ثمَّ فهي تعتبر مجازيًّا الشخصية التي نتكوَّن أيضًا منها. ولا يكاد يوجد أملٌ في وصولنا إلى وعي (ولو كان تقريبيًّا) بالذات؛ لأنه مهما تكن حصيلة الوعي، فسوف يبقى أمامنا دائمًا مقدارٌ غير محدَّدٍ — ولا يمكن تحديده — من المادة اللاواعية التي تنتمي إلى الكيان الشامل للذات.» (مقالان في علم النفس التحليلي، المجلد ٧، الفقرة ٢٧٤)

«ليست الذات المركز وحسب بل المحيط الكليَّ الذي يتضمن الوعي واللاوعي؛ فهي مركز لذلك الكيان الشامل، مثل الأنا التي هي مركز الوعي» (علم النفس والخيمياء، المجلد ١٢، الفقرة ٤٤).

«الذات هدف حياتنا؛ إذ إنها أكمل تعبيرٍ عن التركيبة المصيرية التي نسميها الفردية.» (مقالان في علم النفس التحليلي، المجلد ٧، الفقرة ٤٠٤)

تحقيق الذات self-realization

(انظر مادة psychic reality أعلاه).

وظيفة التنظيم الذاتيِّ للنفس self-regulatory function of the psyche

هذه صياغة أخرى لمبدأ التعويض (انظر compensation أعلاه).

الشَّيخ/الهرم/المسنُّ senex

اللفظ مستعارٌ من اللاتينية حيث يعني الشيخ ولا يفيد إلا التقدم في العمر، ولكن هيلمان يقول في كتابه: «الحلم والعالم السُّفلي» (١٩٧٩م) إنه نمط فطري وليس من مفاهيم التطوُّر أو النمو، ويشير إلى ضرورة التمييز بينه وبين مفهوم «الشيخ الحكيم» أو أية صفة من صفات الشخصية المانية mana. ويضيف هيلمان إن المصطلح يستخدم في علم النفس التحليليِّ في الإشارة إلى تجسيدٍ أو تشخيصٍ معينٍ لبعض الخصائص النفسية التي تنسب عادةً للمسنين، حتى ولو وجدنا أن بعض الصغار يتصفون ببعضها أو بأهمِّها مثل الاتزان، والكرم مع الآخرين والحكمة وبعد النظر.

وقد يكون هيلمان مبالغًا؛ إذ عادةً ما يرد الوصف بكبر السنِّ في سياق التضادِّ بينه وبين الطفولة السرمدية (انظر puella aeternus) فالمرض الذي يصفه يونج بصفة الطفل puer يتسم بالجرأة المفرطة، والإغراق في التفاؤل، وشطحات الخيال، والروحانية

والمثالية. على عكس مرض الشيخوخة senex المتسم بالطابع المحافظ، والسلطوية، والاكتئاب وفقر الخيال. وقد يكون يونج قد بنى هذه الصفات على نماذج يصعب تعميمها؛ فالأدب الذي يصور هذين المرضين المتعارضين — يفصح عن خصائص أقل وضوحًا، فإذا بولغ فيها استخدمها الكاتب في السخرية وإثارة الضحك من الصغار المتسمين بتلك الأعراض، أو الكبار الذين عادةً ما يجمعون بين هذه الصفات وضيق الصدر والبخل والجزع. وأظن أن للثقافة دورًا كبيرًا في تعديل بعض صفات الشيخوخة.

وغنيٌّ عن البيان أن هذا المرض يختلف عن سن الشيخوخة أو الدخول في سن الشيخوخة senescence والصفة senile التي تعني المسنَّ ذا العقل الواهن، وخرف الهرم senile dementia، ولكنَّ الاسم senility قد يفيد الهرم وحده أو وهن العقل بسبب الشيخوخة، يقول تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (النحل: ٧٠) وقد سبق أن استشهدت بكتاب آخر لجيمز هيلمان، والحق أنه في هذا الكتاب يركز على تقديم تفسير للأحلام يختلف عن مذهبي فرويد ويونج جميعًا، وقد شغل الناس في الثمانينيات بمبالغاته قبل أن يعود إلى علم النفس التحليلي المتزن في كتابه: «شفرة الروح» عام ١٩٩٦م، وهو أستاذ أمريكي (١٩٢٦–٢٠١١م) تخرج في معهد يونج في زيوريخ ثم أصبح مديرًا له حتى وفاته، واشتهرت كتبه في العالم الناطق بالإنجليزية.

الإحساس sensation

يقصر يونج تعريف الإحساس على المدركات الحسية؛ أي ما تدركه حواس البدن، وهو يفرق بينه وبين الشعور feeling ونحن لا نلتزم في الفصحى المعاصرة بالتمييز بين هذين المصطلحين، وقد يتداخلان في الاستعمال العام للغة، ولكننا نحتاج إلى هذا التمييز حتى نفهم ما يعنيه يونج (انظر مادة feeling في المعجم أعلاه)

الفصل/الانفصال separation

فكرة الفصل، وفكرة الوصل المضادة لها، من الأفكار الأساسية في مفهوم يونج لتطور الإنسان نفسيًّا؛ فهو في تحليله لعلاقة الطفل بالأم يعتمد على هاتين الفكرتين إلى حدٍّ كبيرٍ، والمعروف أنه وجد تدعيمًا لها من دراسته للخيمياء.

الجنس sex

المقصود بالمصطلح الخصائص البيولوجية الفطرية المميزة للذكور والإناث، ومن ثمَّ فهي التي تحدِّد الفارق بين الذكر والأنثى. ومن عادة يونج أن يخلط بين الجنس والجندر (انظر gender عاليه) ولم يكن يتفق مع فرويد في القول بثنائية جنسية فطرية؛ أي وصف المولود بأنه مزدوج الرغبة الجنسية بالفطرة، ومع ذلك فقد أقر بأن الانجذاب إلى الجنس الآخر انجذابًا حقيقيًّا يستغرق وقتًا، وأنه لا يوجد عند الرُّضَّع بصورته نفسها لدى البالغين.

والمعروف أن يونج كان يؤمن بالاختلاف الفطريِّ نفسيًّا بين الذكر والأنثى (وهو ما ننسبه اليوم إلى المجتمع والثقافة) لا اختلافهما جنسيًّا في ذاته، ونحن نطلق على الاختلاف النفسي اليوم اختلاف الدور الاجتماعي، أو الجندر، لكل منهما، وهو ما كان يميز عمل يونج منذ البداية، ولا شك أنه ركَّز على هذا الاختلاف النفسي وظواهره الاجتماعية والثقافية بعد انفصاله عن فرويد. وكان ينعى اختزال إمكانات التطور الفردي وقصره على مبدأ واحد مثل الحياة الجنسية، ويقدم بديلًا عنه هو الاكتمال wholeness الذي يراه متسقًا مع ما يسميه التفرُّد individuation الذي كان يعتبره هدف الحياة النفسية، وغايتها، لدى الذكر والأنثى على حد سواء.

الظل shadow

تقول أنييلا جافا: «الظل هو الجزء المتدني من الشخصية، وهو جماع كلِّ العناصر النفسية الشخصية والجمعية التي لا تتفق مع الموقف الواعي المختار؛ ولذلك يرفض المرء التعبير عنها في الحياة، فإذا هي تجتمع في «شخصية منفصلة» تتسم باستقلالٍ نسبيٍّ وتتميز باتجاهات مناقضة في اللاوعي. ويقوم الظل بسلوك تعويضي إزاء الوعي، ومن ثمَّ فقد يكون إيجابيًّا وسلبيًّا معًا. وشخصية الظل في الأحلام تتفق دائمًا مع جنس الحالم إن يكن ذكرًا أو أنثى» (معجم أنييلا جافا، ص٣٩٩)

ويقول يونج: «يجسد الظلُّ كلَّ ما ترفض الذات الاعتراف بوجوده فيها، ومع ذلك يواصل الظلُّ فرض نفسه على الذات بصور مباشرة وغير مباشرة؛ إذ يتبدَّى مثلًا في بعض الخصائص الدنيئة للشخصية وغيرها من الميول غير المتسقة معها.» (الأنماط الفطرية واللاوعي الجمعي، المجلد ٩، الجزء الأول، ص٢٨٤)

ويضيف يونج: «الظلُّ هو تلك الشخصية الخفية، المكبوتة التي تعتبر في معظمها متدنية ومحمَّلة بالإحساس بالذنب، والتي تمتد فروعها في الماضي حتى تصل آخر الأمر إلى عالم أسلافنا من الحيوان، وبذلك تتضمن الجانب التاريخي من اللاوعي كله ... فإذا كان الاعتقاد السائد حتى الآن يقول: إن الظلَّ الإنسانيَّ أصل كلِّ شرٍّ، فقد استطعنا أن نتيقن أخيرًا، بعد البحث بمزيد من الدقة، أن الإنسان اللاواعي، أي ظلَّه، لا يتكون وحسب من ميولٍ منحطة أخلاقيًّا، بل يكشف عن عدد من الخصال الطيبة، مثل الغرائز السوية، وردود الفعل المناسبة، والنظرات الواقعية، والدوافع الخلاقة، وما إلى هذا بسبيل.» (أيون، المجلد ٩، الجزء الثاني، ص٢٦٦)

العلامة sign

(انظر symbol أدناه).

علاماتٌ منبِّهةٌ/علامات تنبيهٍ sign stimuli

يقصد يونج بهذا المصطلح، ومفرده sign stimulus أن الإنسان يمرُّ بأشياء تنبِّه نمطًا فطريًّا أو أكثر من نمطٍ واحدٍ في اللاوعي فينطلق ليحدث تأثيرًا قد لا يكون حميدًا في كل حالة، ويفترض يونج وجود آليات إطلاقٍ فطريةٍ innate releasing mechanisms تستجيب لهذه العلامات، فإذا المرء يقوم بسلوكٍ معينٍ، يسميه يونج «النسق السلوكي» الخاص بكل نمطٍ فطريٍّ، بحيث يمكن تحليل هذا النسق السلوكي للاستدلال على النمط الفطري الذي أيقظه «المنبه» أو العلامة المنبهة، والشخص في معظم الأحوال غير واعٍ لا بالنمط الفطريِّ ولا بالعلامة المنبهة. (انظر مادة innate releasing mechanisms في هذا المعجم)

التماثل/التشابه similarity

كان هذا المبدأ من مبادئ علم النفس الخاصة بالتداعي association في أواخر القرن التاسع عشر، إلى جانب التجاور contiguity.

دائمًا كما هو semper idem

تعبيرٌ لاتيني تتخذه جامعة كمبردج شعارًا لها، ومعناه أننا دائمًا على نفس الحال [من التقدم العلمي والموضوعية]. (انظر كتابي: «مقالات في الأدب والحياة» ١٩٨٨م)

المجتمع society

على عكس مفهوم «الجمعي» collective عند يونج الذي يستعمله صفةً لمستودع الإمكانات النفسية للبشرية جمعاء؛ يدل استخدامه لمصطلح المجتمع على وجود تأثيرٍ حضاريٍّ وحضريٍّ؛ أي التأثير الناجم عن التفاعل بين الأشخاص الأفراد وبين البشر أجمعين، وهو التطور الذي نجم عن الوعي. وهو يقول: إن علاقة النفس الجمعية بالنفس الشخصية هي نفسها العلاقة بين المجتمع والفرد. (صمويلز، ص١٣٩)

سوشيوبيولوجي/البيولوجيا الاجتماعية sociobiology

هذا مبحث جديد إلى حدٍّ ما؛ إذ رسَّخه إدوارد ويلسون في كتاب له بهذا العنوان.

الانفراط والتجميع solve et coagula

من مصطلحات الخيمياء التي استعارها يونج.

الحكمة sophia

كان يونج يعتبر أن الاتزان المنشود بين الوعي واللاوعي طريقٌ يؤدِّي إلى الحكمة وهو يستخدمها بالصورة التي عثر عليها في طرائق العيش التي يسميها بدائيةً؛ ولذلك لم يختر لها كلمة wisdom أو sagacity أو nous بل فضل الكلمة اليونانية التي طالما ارتبطت بحب الحكمة؛ أي الفلسفة؛ فهو يريد بالكلمة الأجنبية شيئًا لا يعرفه من ابتعدوا عن الفطرة أو الطبيعة. (الإنسان باحثًا عن روح، ص٦٢)

الأخت الروحية soror mystica

كان المعتقد أن الباحث في الخيمياء يستشعر وجودًا أنثويًّا روحيًّا، وكان يطلق عليه التعبير اللاتيني المذكور. ويقول بعض الشُّرَّاح إن ذلك قد يلقي الضوء على مفهوم يونج للأنثى الملهمة la femme inspiratrice.

النفس [الروح] soul

يقول يونج: «إذا كانت [النفس] البشرية شيئًا ما، فلا بدَّ أن تتسم بقدرٍ من التركيب والتنوع اللذين لا يمكننا تصوُّرهما، بحيث يصبح من المحال أن نتخذ من مجرد

سيكلوجية الغرائز مدخلًا إليهما. لا أملك إلا أن أحدِّق في دهشٍ ورهبةٍ في أعماق طبيعتنا النفسية وأعاليها، فعالمها غير المكاني يخفي وفرةً لا تحصى من الصور التي تراكمت عبر ملايين السنين من التطور الحيِّ وأصبحت ثابتةً في الكائن الحيِّ. إن الوعي عندي يشبه عينًا ينفذ بصرها حتى يصل إلى أقصى البقاع النائية، ولكنَّ «اللاأنا» non-ego النفسية هي التي تملؤها بصور «لا مكانية» non spatial. وليست هذه الصور ظلالًا شاحبةً بل عوامل نفسيةً بالغة القوة ... وإلى جانب هذه الصورة أودُّ أن أضع مشهد السماء الزاخرة بنجومها ليلًا؛ فالمعادل الوحيد للكون الباطن هو الكون الخارجيُّ، ومثلما أصل إلى هذا العالم بفضل وسيط هو البدن، فإنني أصل إلى ذلك العالم بفضل وسيط هو النفس» (فرويد والتحليل النفسي، المجلد ٤، ص٣٣١).

يقول يونج: «من التجديف في الدين الزعم بأن الله يرينا آياته في كلِّ شيءٍ إلا في النفس البشرية وحدها. فالحقُّ إن العلاقة الوثيقة بين الله والنفس تستبعد تلقائيًّا أيَّ إقلالٍ من قيمة النفس. وقد يكون من قبيل المبالغة أن نتحدث عن وجود رابطة مع الله، ولكن مهما يكن الأمر فلا بدَّ أن تتضمن النفس في باطنها ملكة العلاقة مع الله؛ أي التجاوب، وإلَّا فلن يتحقق التواصل قطُّ. ويعتبر هذا التجاوب، بلغة علم النفس، النمط الفطريَّ لصورة الإله» (علم النفس والخيمياء، المجلد ١٢، الفقرة ١١).

يقول يونج: إن الإنسان يستطيع إدراك وجود النفس إن استطاع الوصول إلى عالم اللاوعي عنده، من خلال التقنيات التحليلية لتفسير الأحلام، وتوسيعها وإيضاحها، وطرائق التداعي الحر، والمخيلة الفعالة (انظر active imagination أعلاه) والرسم التلقائي، وأهم عامل من هذه العوامل هو المخيلة الفعالة؛ إذ يقول: إن في طوق كل إنسان أن ينتفع بقدرتها على الكشف عن النفس، وذلك من طريق تأمُّل ما يحدث للنفس وفي النفس دون تدخُّلٍ من جانب «الأنا»، حتى يصل المرء إلى عتبة الوعي فيتجاوزها إلى اللاوعي (تعليق على سر الزهرة الذهبية ١٩٦٢م، الفقرة ١٢٥). ويشرح يونج ذلك قائلًا: قد تكون أنت في البداية مجرد متفرج على ما يحدث، ولكنَّ ازدياد الثقة يمكِّنك من أن تشارك فعلًا فيما يحدث؛ ومن ثمَّ تصبح ملتزمًا بالحقيقة المطلقة للنفس. ويضيف يونج: «يجب أن تدخل بنفسك فيما يحدث، وتتيح ردود أفعالك الكاملة عليه، كأنما كنت أنت نفسك إحدى الشخصيات التي خلقتها مخيِّلتك، أو كأنما كانت الدراما التي يجري تمثيلها أمام عينيك أحداثًا حقيقيةً. فالحقيقة النفسية تقول: إن هذه التخيُّلات تحدث فعلًا، وإن لها وجودًا حقيقيًّا مثل وجودك الحقيقيِّ باعتبارك كيانًا نفسيًّا» (المجلد ٤ الفقرة ٧٥٣).

ويعلق ستيفنز على ذلك قائلًا: «من الضروري تأكيد هذه العقيدة التي تنتمي إلى يونج انتماءً كاملًا؛ لأن عصرنا الشكَّاك يقول: «باللاأدرية» إزاء وجود النفس، ولا يرى غير أنها ظاهرةٌ ثانويةٌ من ظواهر عمل الجهاز العصبيِّ للإنسان، ومن ثمَّ فهي أقلُّ أهميةً من المخ نفسه.» (ستيفنز ١٩٩٠م، ص٢٠٣)

والحق أن يونج كان يعارض هذا الرأي — والذي يظلم النفس — معارضةً كاملةً، قائلًا «من المفارقات حقًّا أن مقولة الوجود الأساسية، وهي التي لا غنى عنها لكل وجودٍ — ألا وهي النفس — تجد من يعاملها كأنها نصف موجودةٍ. إن الوجود النفسي يمثل مقولة الوجود الوحيدة التي تتوافر لدينا معرفةٌ مباشرةٌ بها؛ إذ لا يوجد شيء نعرفه إلا إذا ظهر أولًا في شكل صورة نفسية» (المجلد ١١ الفقرة ٧٦٩)

ويضيف يونج: «الوجود ذو النفس أو الروح كيانٌ حيٌّ. فالنفس أو الروح هي الشيء الحيُّ في الإنسان؛ أي الذي يحيا لذاته ويتسبب في الحياة ... ولكن النفس تتلاعب بالأوهام مكرًا وخداعًا حتى تجتذب الإنسان إلى خمود المادة التي لا تريد أن تحيا» (المجلد ٩ / ١ الفقرة ٥٦).

ولا بدَّ لنا أن نتوقف للنظر في استعمال يونج لكلمة soul التي تبدو معادلة للفظه المفضل psyche فيما سبق من أقوال، وتبدو مرادفةً للروح spirit أحيانًا أخرى بل تشتبك مع هذه الدلالة في المقتطفات الواردة من المجلد ٩ / ١ (في الفقرة ٥٦، وكذلك الفقرة ٥٩) وهو يقول في التعريفات الملحقة بكتابه عن الأنماط السيكلوجية (المجلد ٦) ما يلي: psyche انظر soul والواقع أن يونج يشير إلى soul لا إلى psyche عندما يناقش جماع العمليات النفسية والتحليل، ومع ذلك فلنا أن نستنتج الفوارق الآتية:

(١) يستخدم يونج وممارسو علم النفس التحليلي كلمة soul بدلًا من psyche عندما يريدون تأكيد الحركة الباطنة في الأعماق، وتأكيد التعددية والتنوع، واستحالة اختراق النفس على عكس التوصُّل إلى أيِّ نسقٍ أو نظامٍ أو معنى يمكن استشفافه فيها.

(٢) ويستخدم يونج soul بمعنى spirit عندما يريد الإشارة إلى الجانب غير الماديِّ من كيان الإنسان؛ مثل القلب أو اللب (صمويلز ١٩٨٥م، ص٢٤٤–٢٤٥).

(٣) يقول هيلمان إن رجال علم النفس الذين اتبعوا يونج يستخدمون soul في الإشارة إلى جانبٍ معينٍ من جوانب الدنيا؛ أي جانب الأحداث التي تثير النفس أو تدفع البليد إلى الإحساس أو الشعور (هيلمان ١٩٧٥م) وهذا المعنى الأخير نستخدمه اليوم في وصف البارد البليد فتقول: he has no soul أي ما يوازي العامية «قلبه ميت».

ومع ذلك، وعلى الرغم من كل ما ذكره الباحثون من فوارق بين دلالات اللفظين، soul وpsyche وعلى الرغم مما يقوله يونج نفسه عن الفوارق بينهما؛ فهي دلالاتٌ متداخلةٌ، فمثلما يشير في تعريفاته لكلمة psyche بإحالتنا إلى soul فهو يشير في تعريفاته لكلمة soul بإحالتنا إلى anima اللفظة اللاتينية التي تعني الروح، قبل أن يواصل حديثة في الصفحات التسع لإعادة تعريف anima بأنها النفس المؤنثة، والتي أعرِّبها فأكتبها أنيما في هذا الكتاب. وأكرر تأكيدي للتداخل، لافتًا النظر إلى التداخل بين دلالات النفس والروح في العربية، وهو ما أوضحته في المقدمة مستشهدًا بالمعاني التراثية والحديثة للكلمتين (انظر ص٦٥–٧١ من الدراسة).

صورة النفس (الرُّوح) soul-image

يقول يونج: «صورة النفس صورة محددة من بين الصور التي ينتجها اللَّاوعي. ومثلما تمثل القناع persona في الأحلام صورٌ لأشخاص معينين يتسمون بالصفات البارزة للقناع وبشكل متميز بارز، فإن النفس؛ أي الموقف الداخليَّ للاوعي، يمثلها على غرار ذلك أشخاصٌ معينون تتفق سماتهم الخاصة مع سمات الروح. ومثل هذه الصورة أسميها «صورة النفس».» (الأنماط السيكلوجية، ص٥٩٦)

طيفٌ/شبحٌ spectre

حدسٌ/تخمينٌ/ظنٌّ speculation

روح/الرُّوح spirit

يقول معجم صمويلز: «يطلق يونج كلمة «الروح» على الجانب غير الماديِّ للشخص الحي (الفكر، القصد، المثل الأعلى) وكذلك على وجودٍ غير جسديٍّ منفصلٍ عن بدن الإنسان (شبح، ظل، نفس من الأسلاف) … وفي الحالين، يتصور يونج أن الروح مضادَّةٌ للمادَّة، وهو ما يفسر الطبيعة المراوغة والبالغة الرهافة للتخيُّلات، مثلًا، وكذلك شفافية الأطياف والأشباح.»

وباعتبار الروح الجانب غير الماديِّ للإنسان، فإنه من المحال وصفها أو تعريفها؛ فهي لا نهائية، ولا مكانية، ولا شكل لها ولا صورة. وهي تحيا بذاتها، غير خاضعةٍ لتوقعاتنا البشرية ولا لمطالب الإرادة. وهي غير دنيويةٍ أو لا دنيويةٍ، وهي تصل من دون أن يطلبها أحدٌ، والاستجابة المعتادة عاطفيةٌ؛ إيجابيةً كانت أو سلبيةً «ولكن يونج

يواصل شرحه قائلًا: إن للروح صلةً بما يسميه الغرض، وهو قوةٌ حدسية تربط ما بين الأحداث والأفعال المنفصلة وتؤثر فيها (انظر synchronicity) وهو يتساءل إن كانت توجد قوانين للروح ... ولكن مفهوم يونج للذات self يقترب من التعبير عن نمط فطريٍّ عالميٍّ للروح، كما كان يقرُّ بضرورة تجسيد الأهداف الروحية حتى يتسنَّى تحقيقها؛ ومن ثمَّ فإن الضدَّين — الروح والمادة — يعتمد كلٌّ منهما على الآخر.»

وعلى الرغم من أن أحد أساليب النظر إلى عمل يونج يقول إنه استقصاءٌ نفسيٌّ للدلائل على الإيمان بالروح، فإننا نجد معالجته المباشرة للموضوع في الدراسة التي كتبها بعنوان «الأسس النفسية للإيمان بالأرواح» (المجلد ٨: ١٩٤٨م). والدراسة قائمة على الملاحظات التجريبية لوجود كائناتٍ غير بدنيةٍ والإيمان بها، مثل الأشباح وأرواح الأسلاف وما يجري مجراها. ونقول باختصار إنه يؤكد في عمله في دراسة الأسس النفسية للإيمان بالأرواح ضرورة وجود علاقةٍ واعيةٍ للإنسان بالروح.

«ويقول يونج: إن ظاهرة الأرواح تؤكِّد حقيقة وجود عالمٍ روحيٍّ. ومن أهم الأدلة على وجود مملكةٍ غير بدنيةٍ — سواء كان من يبلِّغنا بها أفراد الشعوب التي يزعم أنها بدائيةٌ أو أفراد الشعوب الغربية المعاصرة — هو وجود الأحلام والرؤى. وهو لا يتصدَّى لمسألة وجود الأرواح في ذاتها ولذاتها؛ فإن ذلك في رأيه يجعلها مبحثًا ميتافيزيقيًّا، ولكنه مهتمٌّ بكيفية إدراك البشر وردود أفعالهم تجاه ظهور الأرواح؛ فهذا اهتمامٌ سيكلوجي.»

وليس الإيمان بالنفس soul معادلًا بالضرورة للإيمان بالأرواح. فالصورة العالمية للنفس تقول: إن منزلها فردٌ معينٌ، ولكن الأرواح تقيم في مكانٍ منفصلٍ؛ غريبةً عن الأنا. ويقول: إن الأرواح تظهر عندما يفقد الشخص قدرات التكيُّف لديه، أو إن ظهورها يؤدي إلى ذلك الفقدان. وتأثير الأرواح المقلق هو الذي يتسبب في إثارتها للخوف في أكثر الأحيان. ومن ثمَّ فقد انتهى يونج إلى أن الأرواح قد تكون تخيلاتٍ مرَضيةً أو أفكارًا جديدةً ما تزال مجهولةً وتمثل تحديًّا معينًا، قائلًا: «إن الأرواح إذا نظرنا إليها من زاويةٍ نفسيةٍ، تعتبر مركَّباتٍ مستقلَّةً لا واعيةً، وهي تظهر في صورة إسقاطاتٍ بسبب عدم ارتباطها بالأنا» (المجلد ٩ / ١ الفقرة ٢٨٥). أضف إلى ذلك أنها قد تكون تجلياتٍ لمركبات تنتمي إلى اللاوعي الجمعي بحيث تغيِّر موقف شعبٍ كاملٍ أو تحلَّ محله، أو تتيح لموقفٍ جديدٍ أن يتحقق. ويبدو أن تدخلات الأرواح المزعومة تتطلب زيادةً في الوعي.

«وتوحي هذه الفكرة بسبب إظهار الروح نفسها سيكلوجيًّا باعتبارها أعلى مكانةً وأشدَّ سلطةً من الأنا، وكثيرًا ما تتجلَّى في صورة فكرةٍ أو اعتقادٍ أو حدسٍ وإن كانت

في معظم الحالات تتجسد في شخصٍ لديه بصيرةٌ صافيةٌ، كأن يكون مثل الأنبياء أو أصحاب الرؤى الثاقبة.» نسمع من يشير إلى الأرواح باعتبارها «روح الماضي»؛ أي أرواح أسلافنا الموتى، كما نسمع الإشارة إلى الروح التي يجسِّدها أحد الأفراد، كقولك فلان عالي الروح، ونسمع عن فكرة تستولي على روح الأمة، أو عن روح العصر، وقد يختلف الأمر فنسمع عن «روح الشر الطليقة في العالم»؛ أي إن رمزية الأرواح هي التي تفسر جاذبيتها أو النفور منها، وتبين سلطتها النفسية العميقة وفاعلية تدخلاتها.

«يرمز ظهور الأرواح لشدة التوتر بين العالمين الماديِّ وغير الماديِّ. فهي ظواهر تقف على الحدِّ الفاصل أو تقف على العتبة، وتريد فيما يبدو أن تمنح حياةً بشكل من الأشكال.» (صمويلز، ص١٤٠–١٤٢)

عفريتٌ/جنِّيٌّ sprite

مرحلة المرآة Stade de miroir

تعبيرٌ من تعبيرات التحليل النفسي عند لاكان، والمقصود به إدراك الطفل للمرة الأولى وجوده البدئيَّ المستقلَّ عندما يرى صورته في المرآة.

مراحل الحياة stages of life

(انظر الفصل الرابع في الدراسة).

ثبات الحالة steady state

يقصد يونج بالمصطلح التوصُّل إلى التوازن بين تأثير الوعي وتأثير اللاوعي، وهو الذي يمهِّد للاكتمال completeness أو wholeness اللازم للتفرُّدِّ.

الفكرة المتسلِّطة في العقل الباطن subconscious fixed idea

هذه هي الترجمة المعتادة للتعبير الفرنسي الذي وضعه بيير جانيه Janet في عام ١٨٨٩م وهو idée fixe subconsciente والذي استلهمه من أستاذه شاركو Charcot وانتهى الأمر إلى موازاة يونج مفهومه للمركَّب بهذا المفهوم الفرنسي، والمعروف أن تعبير العقل الباطن وضعه الأساتذة العرب ترجمةً لتعبير subconscious قبل التحوُّل الحاسم إلى اللاوعي، وهو الذي كان يترجم أحيانًا في أواسط القرن العشرين إلى اللاشعور. والباحثون

لا ينكرون فضل جانيه، وأرى من ينسب إليه الفضل في بعض مفاهيم فرويد؛ خصوصًا لأنه نشر أبحاثه فيما كان يسمَّى الشخصية المنقسمة split قبل فرويد بأربع سنواتٍ، والأهمُّ أن جانيه كان ذا ميولٍ علميةٍ ماديةٍ تستبعد أيَّ تأثيرٍ للروح في القضايا النفسية مثل فرويد، على عكس يونج كما سبق أن ذكرت. وكان يونج ممن اهتموا بفكرة الشخصيات الفرعية التي وضعها جانيه وطبقها في عمله.

الذَّات subject

في العلوم الإنسانية يستخدم مصطلح «الذَّات» subject للإشارة إلى الفرد؛ أي الشخص الذي يدرك ويتكلم عن وعي أو غير وعي مقابل مصطلح object الذي نترجمه بالموضوع، وإن يكن معناه في الحقيقة هو «غير الذات» بمعنى أن الإنسان إذا رأى شيئًا أصبح الرائي هو «الذَّات» والمرئيُّ هو «الموضوع»، ومن هنا جاء المصطلحان اللذان يستخدمان في أكثر من مجالٍ من مجالات العلوم الإنسانية وهما «الذاتية subjectivity والموضوعية objectivity» وما لبث الأخير أن اكتسب معنى الحيدة impartiality والتجرد؛ أي استبعاد الميول الذاتية وضروب التحيُّز prejudicebias في الحكم على الأشياء. واستعمال المصطلحين في النقد الأدبي مشهورٌ؛ فالناقد الذي يلتزم بالحكم على العمل الفني بأحوال العمل نفسه دون أن يسمح لنوازع شخصيةٍ بالتدخُّل في حكمه ناقدٌ «موضوعيٌّ»، كما اشتهرت مقولة أرنولد عن ضرورة التجرُّد في النظر في العمل الأدبي حتى يراه الناقد على حقيقته as in itself it really is. وعلى العكس من ذلك الأحكام الذاتية subjective التي تنُّم على تدخُّل ذات الناقد في الحكم، واشتُّقت من كلمة الذات مصطلحاتٌ كثيرةٌ أشهرها intersubjective؛ أي ذو علاقة ما بين الذوات، والاسم منها intersubjectivity؛ أي طبيعة العلاقة فيما بين الذوات؛ أي بين الأشخاص، وعكسها intrasubjective؛ أي ما يحدث داخل الذات، إلى جانب المذهب الفكري المعروف subjectivism؛ أي إعلاء النظرة الذاتية؛ أي الإيمان بقدرة الذات وحدها على الحكم، وهو يقترب من إيمان يونج بمفهوم الذات التي يسميها self واعتبارها الشخصية التي تضمُّ شتى العناصر التي وضعها أو تصوَّرها أصحاب التحليل النفسي من أتباع فرويد، وعلم النفس التحليليِّ من أتباع يونج.

وعلى الرغم من شيوع الصفتين «الذاتي» و«الموضوعي» بالدلالات السابقة في اللغة الفصحى المعاصرة؛ فإن الأصل الأجنبيَّ قد يتضمن دلالةً يصعب إيضاحها بهذين المصطلحين دون شرحٍ أو تعليقٍ، فنظرية object relations تعني علاقة الذات مع غير

الذات، وغير الذات عادةً هو ما نسميه الآخر أو الغير [بعد جواز تعريف «غير»] ويضرب علماء النفس أمثلة لها من علاقة الطفل بأمِّه وأبيه ومن حوله في عالمه الخاص umwelt وعلى هذا ترجمت المصطلح لأوحي بأصل فكرة الموضوعية [في object] وأضيف ما يعين القارئ على إدراك المقصود. (انظر المادة في بابها) وقس على ذلك إطلاق يونج اسم «النفس الموضوعية» objective psyche على تصوُّره للنفس، وانظر حديث يونج في المادة التالية عن الذات والموضوع، أو ما ينسبه إلى الذات وما ينسبه إلى «غير الذات» في تفسير الأحلام ولو كان مشتركًا بين البشر جميعًا.

المستوى الذَّاتيُّ subjective plane

يقول يونج: «أقصد بتفسير الأحلام على المستوى الذاتيِّ أن ندرك أن الأشخاص أو الأحوال التي تظهر في أحد الأحلام أو أحد التخيلات — مرتبطةٌ بالعوامل الذاتية التي تنتمي انتماءً كاملًا إلى النفس الخاصة بتلك الذات [أي ذلك الشخص] فمن المشهور أن صورة شيءٍ ما [object] في داخل أنفسنا ليست راسخةً في النفس، بل إن الشيء يقتصر تأثيره على حفز نشاط النفس، وتدلُّنا الخبرة على أن أدلة حواسِّنا تتفق إلى حدٍّ كبيرٍ مع صفات الشيء، ولكن إدراكنا الجديد الموضَّح يخضع لمؤثراتٍ ذاتيةٍ لا يكاد يحصيها العدُّ، وهو الذي يجعل الحصول على معرفةٍ صحيحةٍ للشخصية الإنسانية من أصعب الأمور ... وهكذا فعلينا أن نميِّز في علم النفس التطبيقيِّ بين صورة المرء image أو الصورة الباطنة له imago وبين وجوده الحقيقيِّ تمييزًا قاطعًا. وكثيرًا ما يحدث أن تكون الصورة الباطنة، بسبب أصلها المغرق في الذاتية — أقرب في الواقع إلى صورة مركَّب وظيفي ذاتي منها إلى صورة الشيء ذاته.»

[لاحظ أن object تشير إلى «الشيء» (الموضوع) أولًا ثم يشير إليه يونج بعد ذلك بلفظ «المرء» man ثم يعود يونج إلى استخدام «الشيء» (the object itself).] (الأنماط السيكلوجية، ص٥٩٩–٦٠٠)

الإعلاء/التسامي sublimation

هذا من مصطلحات التحليل النفسي، والمقصود به التعبير عما يحظره المجتمع أو الدين أو التقاليد بطرائق مقبولةٍ لمن يقولون بهذا الحظر، وهو ما يقال من أن بعض الشهوات

المحظورة تجد التعبير المتسامي عنها في الفن أو الأدب أو غيرهما من أنشطة يقبلها المجتمع. والأصل sublimate مصطلح فيزيقي يفيد التحويل من الصلب إلى الغازيِّ أو العكس من دون المرور بالحالة السائلة، وهو مشتق من اللاتينية sublimus التي أخذنا منها لفظ sublime؛ أي الرفيع أو الجليل، ومن ثمَّ يشيع استخدامها بمعنى إضفاء الرفعة أو الجلال.

شخصيات فرعية subpersonalities

الإيحاء [الإيحاء المغرض] suggestion

يحذر يونج المعالجين والمحللين من الإيحاء بأي شيءٍ «للمريض» فذلك من شأنه استباق نتيجة التحليل أو نتيجة العلاج، كما يعني أن يظلَّ «المريض» خاضعًا لإيحاءات الطبيب فتكون النتيجة الخروج بأفكارٍ زائفةٍ عن الحالة؛ ومن ثمَّ فإن يونج يوصي الطبيب بتجنب الإيحاء قدر الطاقة وإن كان يسلِّم بحتمية وقوع إيحاء غير واعٍ. (المجلد ١٨ الفقرة ٨٩٣)

الأنا العليا super ego

«لا يستخدم يونج هذا المصطلح إلا لمامًا، وعادةً في مناقشة آراء فرويد. ويرجع السبب في ذلك إلى إيمان يونج بالطبيعة الفطرية للأخلاق (انظر morality) فالصورة المجازية التي يرسمها تقول بوجود قناة أخلاقية يولد بها المرء؛ ووظيفتها تدفُّق الطاقة الروحية، ومن ثمَّ فهو لا يرى حاجةً إلى افتراض ضرورة التعليم اللازم لبناء الضمير.»

وعندما يكتب يونج عن الأنا العليا بهذه الصفة فإنه يجعلها معادلةً للسلوك الأخلاقي الجمعي الذي تدعمه الثقافة والتقاليد. وفي إطار خلفية مثل هذه الأخلاق الجمعية — يتعين على كل شخص أن يحدد النظام الخاص لقيمه ومبادئه الأخلاقية.

«وأما في التحليل النفسي فإن إدراك الطاقات الفطرية للأنا العليا يمثل جانبًا من مدخل كلاين لشرح علاقة الذات بالآخرين object relations في بداية الحياة. وقد فحص علماء النفس التحليليون المعاصرون (مثل نيوتن ١٩٧٥م) طبيعة النمط الفطريِّ للأنا العليا، وهو نمطٌ يوصف بالقسوة (بمعنى أنه ذو جبروتٍ ومتطرفٌ وبدائيٌّ) وأكدوا كيف يؤدي تدخُّل الآباء إلى تعديله لا إلى تدعيمه.» (صمويلز، ص١٤٣–١٤٤)

الوظيفة الأولية/الوظيفة المهيمنة superior function

يحدد يونج أربع وظائف لكل نمطٍ سيكلوجي، والوظائف الأربع هي: التفكير والشعور والإحساس والحدس، وقد تهيمن إحداها على النمط السيكلوجي الانطوائي أو الانبساطي، فتسمَّى الوظيفة الأولية، وقد تصاحبها وظيفةٌ مساعدةٌ أخرى (أو أكثر من وظيفة) فتسمَّى ثانوية. (الأنماط السيكلوجية)

الرَّمز symbol

يقول معجم صمويلز: «كان الانفصال النظري بين يونج وفرويد يرجع في جانب منه إلى قضية معنى الرمز»؛ أي مفهومه ومقصده أو غرضه ومحتواه. ويشرح يونج الاختلاف النظريَّ على النحو الآتي:

> يخطئ فرويد حين يطلق اسم الرموز على محتويات الوعي التي تفتح الباب إلى خلفية اللاوعي، فهي ليست رموزًا حقيقيةً؛ لأنها لا تقوم وفق نظريته إلا بدور العلامات signs أو الأعراض symptoms للعمليات الباطنة. وأمَّا الرمز الحقيقيُّ فيختلف اختلافًا أساسيًّا عن هذه، ويجب أن نفهم أنه فكرةٌ حدسيةٌ من المحال صوغها بأيِّ أسلوبٍ آخر أو طريقةٍ فضلى. (المجلد ١٥، الفقرة ١٠٥)

وكان قد كتب قبل ذلك تعريفًا للرمز يقول فيه: «يفترض الرمز سلفًا وفي جميع الأحوال أن التعبير المختار أفضل وصفٍ أو أفضل صوغٍ لحقيقة مجهولة نسبيًّا، وإن يكن من المعروف أنها موجودة، أو يفترض أنها موجودة» (المجلد ٦ الفقرة ٨١٤).

ويعبر يونج في مكان آخر، ولكن من دون إشارةٍ محددةٍ إلى فرويد، عن تقديره لدقة دلالة الرمز وما يمثله من التحدِّي؛ إذ يرى فيه ما يزيد كثيرًا على التعبير المكبوت للطاقة الجنسية أو أيِّ مضمونٍ آخر مقطوع بمعناه. وعندما يتحدث عن أعمال فنية تتسم بالرمزية الصريحة يقول:

> إن لغتها الثرية تؤكد لنا أنها تعني أكثر مما تقول، ونستطيع على الفور تحديد الرمز، حتى وإن لم نستطع إزالة إلغاز معناه بما يرضينا رضاءً تامًّا. فالرمز يظل تحديًّا دائمًا لأفكارنا ومشاعرنا. وربما يكون هذا هو السبب الذي

> يقدِّم العمل الرمزيِّ إثارةً كبرى لنا، وسبب استيلائه الشديد علينا، وإن يكن نفسه السبب الذي يفسِّر ندرة تقديمه متعةً جماليةً صرفةً لنا. (المجلد ١٥، الفقرة ١١٩)

ويضيف معجم صمويلز قائلًا:

«الرمز من مخترعات اللاوعي بقصد الردِّ على إشكالية ما في الوعي. ومن ثمَّ فكثيرًا ما يتحدث علماء النفس التحليليون عن «الرموز الحية»؛ أي عن تلك التي تشتبك مع نسيج حالة الشخص الواعية، أو عن «رموز الشمول» التي تنتمي إلى تحقيق الذات وتستمسك به (انظر المندلة). وليست الرموز قصصًا رمزيةً؛ لأنها إن كانت كذلك فسوف تتناول أشياء معروفةً سلفًا، ولكنها تعبر عن شيءٍ ذي حياةٍ عميقةٍ، أو حتى عن حياةٍ «نابضة» داخل النفس أو الروح.» (صمويلز، ص١٤٥–١٤٦)

التَّزامن synchronicity

«التزامن» مصطلحٌ سكَّه يونج للإشارة إلى أيِّ تصادفٍ أو تعادلٍ له دلالته (أ) بين حالةٍ نفسيةٍ وحالةٍ ماديةٍ أو حدثٍ ماديٍّ لا يرتبطان فيما بينهما بعلاقةٍ سببيةٍ؛ أي بعلاقة علة ومعلول. وتقع هذه الظواهر المتزامنة، مثلًا، عندما يتضح أن حدثًا أدرك إدراكًا باطنًا (كالحلم، أو الرؤيا، أو الترقُّب الحدسيِّ، وهلم جرًّا) يصادف ما يتفق معه في الواقع الخارجي: وهكذا تتحقق الصورة الحدسية الباطنة في الواقع الملموس، أو (ب) بين أفكارٍ أو أحلامٍ متشابهةٍ أو متماهيةٍ تقع في الوقت نفسه في أماكن مختلفةٍ بحيث لا يمكن تفسير هذا التصادف أو ذاك استنادًا إلى قانون السببية أو العلَّة والمعلول، ولكن يبدو أنه يرتبط في المقام الأول بتنشيط عمليات الأنماط الفطرية في اللاوعي (معجم أنييلا جافا، ص٤٠٠).

يقول يونج: «أرغمني انشغالي الشديد بسيكلوجية عمليات اللاوعي منذ زمن طويل على البحث عن مبدأٍ شارحٍ آخر؛ لأن مبدأ العلِّيَّة بدا لي قاصرًا عن شرح بعض الظواهر السيكلوجية العجيبة في اللاوعي. وهكذا اكتشفت وجود توازيات نفسية [روحانية] من المحال أن يرتبط بعضها بالبعض الآخر بالمبدأ السببي أو العلة والمعلول، بل لا بدَّ أن يقوم ارتباطها على مبدأٍ آخر، ألا وهو الطبيعة الطارئة contingency للأحداث. وبدا لي أن هذه الرابطة ما بين الأحداث تعتمد أساسًا على تزامن وقوعها النسبيِّ؛ ولذا أتيت

بهذا المصطلح؛ أي التزامن؛ إذ بدا لي فعلًا كأنما كان الزمن أبعد ما يكون عن التجريد، وأقرب ما يكون إلى المسار المجسَّد ذي الحلقات المتصلة، والذي يتسم بخصائص أو بصفاتٍ أساسيةٍ تكشف عن نفسها في الوقت نفسه في أماكن مختلفةٍ من خلال توازيات من المحال تفسيرها سببيًّا، على نحو ما يحدث مثلًا عندما تطرأ أفكارٌ أو رموزٌ أو حالاتٌ نفسيةٌ متماهيةٌ، في الوقت نفسه، لعدد من الأشخاص.» (يونج «إحياء ذكرى ريتشارد فيلهيلم» المجلد ١٥، الفقرة ٨١)

[ريتشارد فيلهلم Wilhelm باحثٌ في الدراسات الصينية (١٨٧٣–١٩٣٠م) قدم إلى يونج عددًا من دراساته في اللغة الصينية وآدابها وفلسفاتها].

ويقول يونج: «اخترت مصطلح التزامن؛ لأن الحدوث المتزامن لحادثين لهما دلالتهما دون أن يرتبطا بأسبابٍ منطقيةٍ — هو المعيار الأساسيُّ. وهكذا فإنني أستخدم المفهوم العامَّ للتزامن بمعنى خاصٍّ ألا وهو تصادف وقوع حادثين أو أكثر في وقتٍ واحدٍ من دون رابطةٍ سببيةٍ، بحيث يتسمان بالمعنى نفسه أو بمعنيين متقاربين، وهو ما يختلف عن التزامنية synchronism التي لا تعني أكثر من المعاصرة؛ أي وقوع حادثين في زمنٍ واحدٍ [أو عصر واحد] وحسب.» (يونج «بناء النفس وديناميَّاتها» المجلد ٨، ص٤٤١)

ويقول يونج: «لا يثير التزامن الحيرة ولا يتسم بغموضٍ أكثر من حالات قطع المسار في الفيزياء. فالإيمان الراسخ بالقوة السيادية للسببية هو الذي يؤدي وحده إلى خلق صعوباتٍ فكرية بل ويجعل من المستبعد ظاهريًّا وجود أحداثٍ بلا سبب أو إمكان وقوعها على الإطلاق من دون سبب ... وأما المصادفات من ذات الدلالة فهي مقبولةٌ منطقيًّا باعتبارها مصادفاتٍ بحتةً. ولكن كلما تكاثر وقوعها وازدادت نسبة التوافق بينها، ازداد سقوط احتمالها وازداد استبعادها منطقيًّا، حتى يصل الأمر إلى عدم اعتبارها مصادفاتٍ بحتةً، وازداد النظر إليها — بسبب عدم وجود شرحٍ سببيٍّ — باعتبارها ترتيباتٍ لها معناها ... ولا ترجع استحالة شرحها إلى أن سببها مجهول، بل إلى الحقيقة التي تقول: إن سببها لا يخطر على الذهن أصلًا من الزاوية الفكرية.» (المرجع نفسه، ص٥١٨ وما بعدها)

المنهج التركيبي synthetic method

(انظر reductive and synthetic methods).

منهجي/منتظم systematic

فيلسوف مذهبي systematic philosopher

علم التصنيف systematics

علم تصنيف الأحياء وفقًا لعلاقاتها الطبيعية.

ذو منهج داخلي شامل systemic

انتظام المنهج الداخلي systemic regularity

الثنائي المقترن syzygy

يشير يونج بهذا المصطلح إلى أيِّ زوج من الأضداد يعتبران ثنائيًّا موحدًا، سواء ارتبط أحدهما بالآخر أو ظل معارضًا له، ويشيع استعماله للمصطلح في الإشارة إلى ارتباط الأنيما والأنيموس، قائلًا: إن هذا الارتباط النفسي يعتمد على ثلاثة عوامل: الأول «الأنثوية الخاصة بالرجل والذكورة الخاصة بالمرأة؛ والثاني الخبرة التي اكتسبها الرجل بالمرأة والعكس بالعكس (وتتمتع أحداث الطفولة المبكرة هنا بأهمية أولى)؛ والثالث صورة النمط الفطري لكل من الذكر والأنثى.» (المجلد ٩ / ٢ حاشية رقم ٥ على الفقرة ٤١)

وقد انتهى يونج إلى أن صور الجمع بين الذكر والأنثى في الثنائي المقترن عالمية مثل وجود الرجل والمرأة، مستشهدًا بالموتيفات المتكررة لثنائية الزوجين الذكر والأنثى في الأساطير، ومشيرًا إلى الثنائيِّ الذي يضمُّ مفهوم «يانج» و«ين» في الفلسفة الصينية، كما يقول: إن الصور الإيضاحية الأولى للخيمياء كانت تمزج رمزيًّا بين الذكر والأنثى، مبيِّنًا أن العمل الخيميائيَّ كان يقتضي التمييز بينهما في البداية، ثم توحيدهما في مرحلةٍ لاحقةٍ في صورة ثنائيٍّ يضم الجنسين معًا. ولكن هذا الانضمام لم يكن ليوحي بازدواجٍ جنسيٍّ بل بالوظائف المتكاملة لعناصر لولا انضمامها لظلَّت متعارضةً.

الصَّفحة البيضاء tabula rasa

أصل هذا التعبير اللاتيني — والذي يعني اللوح الخالي؛ أي اللوح الذي ليس به أية كتابةٍ — هو فكر الفيلسوف الإنجليزيِّ جون لوك Locke (١٦٣٢–١٧٠٤م) مؤسس الواقعية التمثيلية، وصاحب المنهج التجريبيِّ الذي كان ينكر أيَّ دورٍ للفطرة فيما يعرفه

الناس قائلًا: إن الطفل يولد بذهنٍ كالصفحة البيضاء وعليها يكتب المجتمع ما يشاء من معلوماتٍ، وأما معنى الواقعية التمثيلية representative realism فهو أن الذهن يتعامل مع الواقع الذي يدركه بحواسه، عن طريق التجربة، ثم يخصص ما يمثل صفات هذه المدركات أو يمثلها في الذهن. وهذا ليس غريبًا على طبيب يعتمد على ما يصادفه من حالاتٍ فعليةٍ، ويجتهد ذهنه لتصنيف خصائصها وتبويبها. والواضح أن يونج لم يكن يؤمن بذلك على الإطلاق؛ فالطفل لديه ذو فطرة حافلة على نحو ما شرحت في الدراسة. وما أزال أحتفظ بجزءٍ من كتاب لوك: «مقال عن الفهم الإنساني» الذي درسناه في الجامعة وراعتنا سهولة أسلوبه.

An Essay Concerning Human Understanding, 1690.

الطاوية (فلسفة قديمة) taoismtao

طريق القوة (في الفلسفة الطاوية) tao-te ching/las-tzu

وجهة النظر الغائية teleological point of view

الغائية/المذهب الغائي teleology

حرم/أرض مقدسة temenos

هذه من كلمات يونج التي استعارها من اليونانية (التي كان يجيدها) حتى يستخدمها استخدامًا مجازيًّا في تصوُّره أو تصويره للمركَّب الذي كان من أول من ابتدعه، فالكلمة كانت تستخدم للإشارة إلى أي مساحةٍ مقتطعةٍ [من الفعل اليوناني temno الذي يعني يقطع] وجمعها temene من المناطق المقتطعة والمخصصة لمعبدٍ أو مزارٍ دينيٍّ، وهي توازي campus؛ أي الحرم الجامعيَّ، ويقصد بالحرم هنا وجود منطقةٍ ذات شحنةٍ نفسيةٍ معينةٍ من اللاوعي الشخصيِّ، تحيط بالمركَّب، ولا يستطيع الوعي اختراقها، بسبب حماية دفاعات الأنا عنها، وهذا هو المعنى الذي يتفق معظم الشُّرَّاح عليه، وإن كانوا يوضحونه بأشكالٍ بيانيةٍ مختلفةٍ أوردت أحدها في ص١٢٢، حيث ترى المركَّبات داخل منطقة اللاوعي الشخصيِّ في صورة الشريط الذي يحيط بدائرة الذات، وحولها الأنماط الفطرية، وترى الوعي في الشريط الخارجي الذي تحرسه الأنا بحيث لا يستطيع الدخول إلى حرم «المركَّبات» المذكور.

ولكنني وجدت تفسيراتٍ أخرى في الكتب التي أتيح لي الاطلاع عليها، وأشرت إلى بعضها أعلاه؛ أولها أن يونج يعني بالحرم المجال التحليليَّ الذي يضم المحلل والمريض حيث يشعران أنهما يواجهان قوة اللاوعي الجبارة المخيفة؛ فاللاوعي الشخصيُّ يمتزج باللاوعي الجمعيِّ أثناء التحليل؛ وثانيها أن يونج يعني بالحرم المنطقة التي تشعر الأنا بأنها غريبة عنها إلى أقصى حدٍّ؛ إذ تتميز بالطاقة الروحية المسيطرة للذات أو لصورة الإله؛ ويقول التفسير الثالث إن الحرم يقصد به الوعاء النفسي الذي يشترك المحلل والمريض في بنائه أثناء التحليل، ويتميز بالاحترام المتبادل بينه وبين العمليات اللاواعية، وبالسرية، وبالالتزام بالأداء الرمزي والثقة المتبادلة في الأحكام الخلقية.

ويضيف معجم صمويلز (الذي يميل إلى الأخذ، فيما يبدو، بالتفسير الثالث) إن المرادف لهذا الحرم هو «الوعاء المحكم الإغلاق»، وهو المصطلح الخيميائيُّ للوعاء الذي تنصهر في داخله الأضداد وتتوحد. ويقول: إن القياس في هذه الصورة المجازية يجعلنا نرى أن الإحساس بالحرم النفسي يتخذ صورة الرحم أو السجن. ولَمَّا كان يونج يسلِّم بوجود عناصر شاردةٍ أو مفاجئةٍ داخل هذا الوعاء أو الحرم النفسي فإنه يقول: إن العلاج النفسي لا ينجح إلا بمشيئة البارئ جلَّ وعلا، وهو يستخدم في التعبير عن الفكرة الأخيرة عبارةً مستقاةً من الخيمياء باللغة اللاتينية وهي Deo Concedente (أي برضى الله). (صمويلز ص١٤٨)

الزمان يتغير ونحن نتغير معه Tempora mutantur, nos et mutamur in illis

عبارة لاتينية كان علماء النفس في جامعة أوكسفورد يتخذونها شعارًا لما أدخلوه من تعديلات على مبادئ علم النفس في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وكان أصل الكلمة الأولى tempora هو omnia؛ أي إن كلَّ شيءٍ يتغير، ثم أتى لفظ الزمان [الذي يعني الحياة والناس] ومقابله بالإنجليزية times الذي يختلف عن الزمن أي time وهو الوقت؛ فالزمان أوقع فيما يبدو للتعبير عن الحياة الدنيا.

نظرية/النظرية theory

يقول معجم صمويلز: «يدلنا عدد كبير من أقوال يونج عن النظرية أن موقفه منها سلبي؛ إذ يقول مثلًا: «النظريات في علم النفس شيطان رجيم»، أو «النظرية العلمية ذات

قيمة أقل من العقيدة الدينية المتحجرة، إذا نظرنا إليها من زاوية الحقيقة النفسية». ومع ذلك فقد كان تركيزه الأساسيُّ عمومًا منصبًّا على نظرية التكامل integration، مضيفًا: ينبغي ألا يمارس المحلل عمله استنادًا إلى آراء غريبةٍ عنه أو لم يخبرها بنفسه. وينبغي ألا يعتبر أن المريض مناسبٌ أو غير مناسبٍ للنظرية، بل إن لنا أن نقول: إن كل مريضٍ سوف يتطلب تعديلًا في النظرية السابقة عند المحلل.» (صمويلز، ص١٤٩)

التفكير thinking

يقول يونج: «التفكير وظيفةٌ نفسيةٌ، لها قوانينها الخاصَّة، ووفق هذه القوانين تربط فكريًّا بين أية حالات تعرض لها؛ أي إنه الإدراك الجديد الموضَّح، وبهذه الصفة ينقسم إلى نوعين: الأول نشاطٌ فكريٌّ فعالٌ، والثاني نشاطٌ فكريٌّ سلبيٌّ، أما الأول فهو إراديٌّ، وأما الثاني فمجرد حادثٍ عارضٍ. ففي النوع الأول أنظر في الحالة بهدف إصدار حكم متعمَّدٍ، وفي النوع الثاني تقوم الروابط الفكرية بتثبيت أنفسها، وتتشكل الأحكام التي قد تتعارض مع غايتي، فقد تفتقر تمامًا إلى التوافق مع هدفي الواعي، كما تنفي أيَّ شعورٍ من جانبي بالوجهة التي أتجه إليها، ولكنني قد أستطيع لاحقًا بفضل الإدراك الجديد الموضَّح الفعَّال، أي أتبين طابعها التوجيهيَّ: وهكذا فإن التفكير الفعال active يتفق مع تصوُّري للتفكير الموجَّه، وكنت قد وصفت في كتابي السابق (سيكلوجية اللاوعي، ١٩١٧م، ص١٤) وصفًا للتفكير السلبيِّ بأنه «التخيُّل» أو الاستغراق في التخيلات، وأما الآن فأنا أقول إنه التفكير الحدسي intuitive» (الأنماط السيكلوجية ص٦١١)

تحوت Thot

إلهٌ مصريٌّ قديمٌ قبله اليونان وأسموه هيرميس، وأسماه الرومان ميركوري أو عطارد عند العرب (والزئبق في اللغة المعاصرة).

روح الزمان time-spirit

هذا التعبير وضعه ماثيو أرنولد (انظر شبل الكومي) وهو يوازي التعبير الذي كان هازليت أولَّ من أدخله إلى الإنجليزية بصورة أخرى spirit of the age المترجمة عن الألمانية Zeitgeist بالمعنى نفسه.

الوظيفة التعالية transcendent function

يقول يونج: إن هذه هي الوظيفة التي تصل الأضداد بعضها ببعض وتعبِّر عن نفسها رمزيًّا، حتى تيسر الانتقال من موقف نفسيٍّ إلى موقف آخر أو حالةٍ نفسيةٍ إلى حالةٍ أخرى.

وتمثل الوظيفة التعالية الارتباط بين الحقيقيِّ والخياليِّ أو بين ما هو عقلانيٌّ وما هو غير عقلانيٌّ، بحيث تسدُّ الفجوة بين الوعي واللاوعي. ويقول يونج: «إنها عمليةٌ طبيعيةٌ، وتتجلَّى فيها الطاقة النابعة من التوتر بين الأضداد، وتتكون من سلسلة من الأحداث التخيلية التي تظهر تلقائيًّا في الأحلام والرؤى.» (المجلد ٧، الفقرة ١٢١)

الانتقال/النقل transference

يستند يونج في تعريف المفهوم إلى انتقال بعض صفات مادةٍ معينةٍ في العمليات الخيميائية إلى مادَّةٍ أخرى، ويرى في ذلك نموذجًا لانتقال مشاعر أحد الأفراد إلى فردٍ آخر، على نحو ما يحدث بين المريض والطبيب؛ ففي أثناء العلاج النفسي يحدث أن ينقل المريض مشاعره تجاه شخصٍ آخر إلى الطبيب، وأما النقل المضادُّ countertransference فيعني نقل مشاعر المعالج تجاه المريض، أو بصفةٍ عامَّةٍ اشتباك المعالج عاطفيًّا مع المريض. وأمَّا الانتقال المضادُّ جسديًّا فيعني إحساس الطبيب جسديًّا بالمشاعر القائمة لدى المريض، ويضاف إلى تعبير النقل المضادِّ في هذه الحالة صفة somatic أي البدنيَّ، أو embodiedbody أو body-centred وهو الذي بدأت دراسته عمليًّا في جامعة دبلن في سكوتلندا.

التحول transformation

التحوُّل حالةٌ نفسيةٌ انتقاليةٌ تتضمن النكوص والفقدان المؤقت للإحساس بالأنا، ابتغاء الوعي بحاجةٍ نفسيةٍ لم يكن يدركها المرء وإشباعها. ومن ثمار ذلك زيادة اكتمال الشخص. وليس التحوُّل معادلًا للإنجاز، بل هو عمليةٌ مستمرةٌ، بل إن مراحل التحوُّل ينبغي ألا تمنح أسماءً ثابتةً قاطعةً، حتى لا ينتهي الأمر بإضفاء صفة الخمود على شيءٍ حيٍّ. ويقول يونج إنه الغاية المنشودة للعلاج النفسي، والمضادُّ النفسي للكبت، ويتضمن التحوُّل — في أثناء التحليل — بحثًا دقيقًا للظلِّ من جميع جوانبه.

وتتجلى رمزية التحوُّل في طقوس التدشين البدائية، كما نلحظها في الخيمياء وفي الشعائر الدينية، وهي التي تهدف جميعًا، باعتبارها مراسم احتفاليةً، إلى تجنب الأضرار النفسية التي من المحتمل أن تقع في الفترات الانتقالية. وتتضمن جميع ضروب التحوُّل خبرات التعالي والألغاز كما تتضمن جميع ضروب التحوُّل خبرات التعالي والألغاز كما تتضمن الموت الرمزيَّ والميلاد الجديد. وعلى الرغم من الميل إلى المبالغة أحيانًا في الحديث عن التجدُّد الكامل، فليس هذا صحيحًا، فالتغير نسبيٌّ ولا يؤثر في استمرار الشخصية والحفاظ على النفس. ويقول يونج: ذاك وإلا أدَّى التحوُّل إلى تفتيت الشخصية، أو فقدان الذاكرة أو غير ذلك من الأمراض النفسية.

وقد يحدث تحوُّلٌ سلبيٌّ (انظر loss of soul وpsychosis) ولكن يونج كان على اقتناع بأننا بطبيعتنا نسعى للحصول على ما نحتاج إليه؛ ومن ثمَّ فهو يشير إلى غريزة الاكتمال أو إلى التحوُّل باعتباره عمليةً طبيعيةً تتضمن حوارًا متواصلًا بين الأنا والذات. ويشار إلى هذه العملية أيضًا باسم التفرُّد.

وتنتشر فكرة التحوُّل في شتى أعمال يونج. وكان انفصاله عن فرويد قد أعلن عنه تحليله لرمزية التحوُّل في حالةٍ فرديةٍ، ونشر ذلك التحليل (المجلد ٥). وكانت دراساته الخيميائية تمثل توسيعًا وتفصيلًا لهذه العملية النفسية (المجلدات ١٢، ١٣، ١٤). أمَّا شعيرة التحوُّل وأسرارها فهو يستكشفها في دراسته «رمزية التحوُّل في القدَّاس». (المجلد ١١) (صمويلز، ص١٥١)

انتقالٌ transition

تناسخ الأرواح transmigration of souls

الرَّضُّ/الرَّضخ/صدمة نفسية trauma

المقصود أيةُّ صدمةٍ نفسيةٍ شديدةٍ يمكن أن تؤدِّي إلى العصاب، وهو اسم المرض الذي يطلق على الاضطراب العصبي بشتى أنواعه، ويتميز بأعراضٍ مفردةٍ أو مجموعة تتسبب في آلام أو ضروب من الضيق النفسي قد يؤدِّي إلى إعاقة الشخص عن العيش السويِّ، وأنواع العصاب الشائعة تتضمن القلق، والنوازع القهرية، والمخاوف المَرَضية والاكتئاب. والطريف أن كلمة trauma تستخدم في اللغة الإنجليزية الجارية، وفي السياقات الطبية خصوصًا بمعنى «الجرح»، وهو معناها الاشتقاقي من اليونانية المماثلة لها في الهجاء،

وهي تذكُّر المرء — شاء أم أبى — بالكلمة الألمانية Traum بمعنى الحلم، وما شاع منها عند يونج مثل Traumbild؛ أي الرؤيا، وعند فرويد Traumdeuter بمعنى مفسر الأحلام؛ أي Traumdeuterin ولا أقصد بالطرافة مجرد الغرابة أو الدهشة. فنحن نعرف أن فرويد ويونج كانا يكتبان بالألمانية، وأن يونج كان يراجع ترجماته إلى الإنجليزية أو يكتب بالإنجليزية أصلًا، ولهذا أقول: إن التشابه طريفٌ، وأمَّا الجذر الهنديُّ الأوروبيُّ للكلمة اليونانية فيشترك مع جذر throe بمعنى الألم المبرِّح، وعادةً ما تستخدم جمعًا throes كقولك: فلان في سكرات الموت in the throes of death.

المخادع/المخاتل trickster

يقول معجم صمويلز:

«عندما قابل يونج أول مرة صورة المخادع، تذكَّر تقاليد الاحتفالات وما تزخر به من قلبٍ عجيبٍ لمراتب القيم وما كان القروسطيون يعمدون إليه من تصوير الشيطان في صورة المسخ الذي مسخه الله، ووجد في العمليات الخيميائية تشابهًا بين صورة المخادع وصورة ميركوري (عطارد) الربِّ المغرم بتدبير المقالب البشعة وإطلاق الفكاهات المريرة، وقدرته على تغيير شكله، وطبيعته المزدوجة (باعتباره نصف حيوانٍ ونصف ربٍّ) والدافع إلى التعرُّض الطويل الأجل للحرمان والتعذيب إلى جانب اقترابه من صورة المنقذ أو المخلِّص. فهو بطل سلبي إلى أقصى حدٍّ، ومع ذلك فإن المخادع ينجح في أن يحقق بغبائه ما يفشل الآخرون في تحقيقه بالجهود الجهيدة.»

ويقول يونج: إن المخادع شخصٌ أسطوريٌّ وخبرةٌ نفسيةٌ باطنةٌ، فكلما وأينما يظهر، وعلى الرغم من ظاهره المزري فهو يعد بإمكان تحويل ما لا معنى له إلى شيءٍ ذي معنى. ومن ثمَّ فهو يمثل الميل إلى الانقلاب إلى الضدِّ enantiodromia ورغم أنه مخلوقٌ أخرق وغير واعٍ؛ فإن أفعاله تتجلَّى فيها علاقةٌ تعويضيةٌ مع الوعي؛ فهو «في أوضح تجلياته صورةٌ صادقةٌ للوعي الإنساني الذي لا يعرف كيف يفرِّق إطلاقًا بين الغثِّ والسمين، متفقًا مع نفسٍ لم تكد تبرح عالم الحيوان» (المجلد ٩ / ١ الفقرة ٤٦٥، ص٢٦٠). ويضيف يونج أنه يرى أن المخادع قريب الشبه، من الناحية السيكلوجية، بالظلِّ، «فالمخادع يمثل ظلًّا جمعيًّا؛ أي خلاصةً لجميع الخصائص المنحطَّة في الأفراد.» (المجلد ٩ / ١ الفقرة ٤٨٤ ص٢٧٠)

نمط/نوع

مشكلة ترجمة هذا المصطلح إلى العربية قديمةٌ؛ فالمعاجم العربية لا تفرِّق بين النمط والنوع، ولنبدأ بالمعنى الاشتقاقي وهو من اللاتينية المتأخرة typus وكان يعني النموذج model أو الرمز symbol منحدرًا من اللاتينية الأولى واليونانية typos بمعنى الشكل أو النمط الفطريِّ أو النموذج، وأصله الماديُّ الكدمة التي تحدثها الضربة في البشرة، من الفعل typtein؛ أي يقرع أو يضرب، ومنه جاء الاسم القديم للطبلة tympan وما يزال الموسيقيون يستخدمونه في الإشارة إلى نوع من آلات الإيقاع باسم tympanumtympany التيمباني العربية، وإن كانت تعني بالإنجليزية الأصوات الطنانة الجوفاء، أو الأسلوب الموحى به bombast.

فأمَّا المعاني الحديثة لكلمة type فتتضمن ما يلي: (١) النمط/الصنف/النوع/ الطراز وهذا أكثر المعاني شيوعًا في اللغة الجارية، ويليه (٢) الشخصية النمطية (خصوصًا في الأدب)، ويليه (٣) النموذج أو المثال النمطي — وهو أقل شيوعًا — ثم (٤) حرف الطباعة (انظر معجم النفيس لمجدي وهبة). ويقسم معجم وبستر هذه المعاني الأربعة إلى عشرةٍ، وفقًا للتخصصات والسياقات الدقيقة. فإذا بدأنا البحث عما يلائم علم النفس التحليلي وجدنا أن المعنى العربيَّ الأول أقرب ما يناسبه، ثم لننظر إن كنا نستطيع الاستفادة من المعاني الأخرى الأساسية (عند وهبة). أما الشخصية النمطية فلا تناسبنا هنا على الإطلاق؛ لأنها توحي بأنها قالبٌ ثابتٌ مثل الشخصيات التي لا تتغير وتتسم بخصائص محددةٍ ومحدودةٍ، مثل الشخصيات الهزلية في الكوميديا، أو الشخصيات الثانوية التي ما إن يبصرها المتفرج حتى يعرف سلفًا ما سوف تقوله أو تفعله، وهذا أبعد ما يكون عن تصوُّر عالم النفس عن الشخصية الإنسانية الحية الزاخرة بالميول المنوعة والمادة النفسية الثرية، ونقول هذا نفسه عن كلمة النموذج (أو الأنموذج) الفارسية الأصل التي عادة ما نترجمها إلى model ونترجم الإنجليزية إليها، والإيحاء قائم فيها بالثبات وعدم التغير، إلى جانب إيحاء آخر بالامتياز والتفوق، ويبرز الفرق بأجلى صوره حين نستخدمها نعتًا؛ فالمدرسة النموذجية هي التي تتصف بخصائص ممتازةٍ لا تتوفر في المدارس المعتادة، وإن وصفنا شخصًا بأنه القارئ النموذجي كنا نوحي بأنه القارئ الأمثل exemplar أو المثالي ideal، وإذا قلنا إن فلانًا نموذجٌ للخلق الكريم كنا نعني أنه أسمى صورة للأخلاق الفاضلة وتوحي به كلمة paragon وأما حرف الطباعة فهو معنى ينتمي إلى مجال مختلف تمامًا.

وقد نشأت الخلافات حول ترجمة type خصوصًا بسبب الصفة منها، وهي typical إذ لا توازيها صفة النمطية، وهي التي نفضل أن نستخدم لها صفةً أخرى هي stereotypical، وstereotype هو الاسم الذي يعني القالب النمطي، وهو مشتق من مقطعين يونانيين؛ الأول هو stereos بمعنى صلب أو جامد، وtypos التي سبق شرحها، والتشبيه هنا إذن بقالب الطباعة الذي تنقش عليه الحروف، ويغطَّى بالحبر، وتمرُّ عليه الأوراق. والنمطية بهذا المعنى مفهومةٌ ومقبولةٌ، ولكنك لا تستطيع أن تترجم typical بالنموذجيِّ، كذلك بسبب ظلال المعنى المرتبطة بالكلمة العربية؛ ولذلك فالمترجمون يحارون في إخراج المعنى المقصود من دون اللجوء إلى النمطية والنموذجية، وهذا ما فعله أستاذنا العظيم مجدي وهبة في النفيس، فهو يبدأ بذكر الصفتين، باعتبارهما خيارًا نظريًّا، ثم يأتي بترجمة تتجاوزهما عمليًّا. في أمثلة منها: a typical frenchman فرنسي نمطي؟) (فرنسي بمعنى الكلمة) (فرنسي كما يكون الفرنسي الحقيقى) (فرنسي على نحو ما نعرفه عن الفرنسيين) والمثال الثاني: It was a typical day in spring

ويترجمه «كان يومًا في الربيع مطابقًا لأيام الربيع المعهودة» والمثال الثالث يقول: with (typical modesty he said …) أي «بتواضعه المعهود قال» والمثال الرابع that's typical of him «هذا ما عهدناه فيه»، ويضيف وهبة معنى عربيًّا آخر هو «مميز» والمثال a typical example of courage، أي مثال مميز للشجاعة.

ولعل القارئ قد أدرك الصعوبة التي يواجهها المترجم عندما يحاول التعبير عن معنى لا تقابله كلمة واحدة في اللغة الهدف، فترجمة المثال الثاني قد تمثل المعنى قبل محاولة ضغط الألفاظ، فللقارئ أن يهتدي بالأمثلة الآتية التي ضغط فيها عدد الكلمات فيقول: «كان يومًا من أيام الربيع المعهودة»، وما ذكرت ذاك كلَّه — ولا شكَّ أن قراء هذا الكتاب على علم به — إلا إيضاحًا لترجمة النمط الفطريِّ والأنماط الفطرية التي درجنا عليها منذ الستينيات، وإن كنت لا أعترض على أية ترجمة أخرى يستند صاحبها إلى التحليل اللغوي المقنع.

وليت المشكلة انتهت بالاسم والصفة type/typical! فإذا انتقلت من الاسم إلى الفعل typify أصبح المعنى «يرمز» وحسب. والكتَّاب المعاصرون مولعون بالكلمات من ذات البناء الموحي بالعلم (أو التعالم)، فعندما يناقش يونج في تعريفاته قضية أنماط الشخصية يشير إليها بالاسم فقط type، وأما معجم صمويلز فيوردها في مدخل هو typology. وهو يعرض أنماط الشخصية عند يونج، من حيث الانطوائية والانبساطية،

ومن حيث الوظائف الأربع (الذكاء والشعور والإحساس والحدس) لكلٍّ من النمطين. أي إنه يريد أن يشرح ما يقوله يونج بهذا المصطلح «الكبير»، فإذا رجعت إلى معنى typology وtypological في جميع المعاجم المتخصصة والعامة لم تجد إلا معنيين هما (١) دراسة الرموز، و(٢) دراسة رموز الكتاب المقدس. فهل هذا ما يعنيه صمويلز وزميلاه مؤلفا المعجم؟ وهذه مشكلة أخرى كتب على المترجم أن ينتبه لها. ولأختتم هذا الاستطراد اللُّغويَّ بدعوة القارئ إلى أن ينظر فيما أوردته في الدراسة من مشاكل الترجمة التي لا تبدو لها نهايةٌ.

اللاوعي the unconscious

يقول يونج: «من المحال، من الزاوية النظرية، وضع حدودٍ لمجال اللاوعي؛ لأنه قادر على التوسع إلى ما لا نهاية. وأما من الزاوية العملية أو التجريبية، فإنه دائمًا ما يجد حدوده حين يصطدم بالمجهول. وهو يتكون من كل شيءٍ نجهله، وهو إذن غير مرتبط بالأنا باعتبارها مركز مجال الوعي. ويتضمن المجهول مجموعتين من الأشياء: الأولى هي الموجودة في الخارج ويمكن إدراكها بالحواس، والثانية هي الموجودة في الباطن، وإدراكها مباشر. فالمجموعة الأولى تضمُّ المجهولات في العالم الخارجيِّ، والثانية تضمُّ المجهولات في العالم الباطن. ونحن نطلق على المجال الأخير لفظ اللاوعي». (يونج، أيون، المجلد ٩، الجزء الثاني، ص٣)

ويقول يونج: «اللاوعي كل شيء أعرفه ولكنني لا أفكر فيه في هذه اللحظة، وكل شيء كنت على وعي به يومًا ما ونسيته الآن، وكل شيء تدركه حواسي ولا ينتبه إليه ذهني الواعي، وكل شيء أشعر به، وأفكر فيه، وأتذكره وأريده وأفعله بلا طواعية ومن دون انتباه إليه، وجميع الأمور المستقبلية التي تتشكَّل في داخلي وسوف تنتقل يومًا ما إلى الوعي. هذا كله محتوى اللاوعي» (يونج: بناء النفس وديناميأتها، المجلد ٨، ص١٨٥).

ويقول يونج: «وإلى جانب هذه لا بدَّ أن نضيف جميع أشكال الكبت المقصودة إلى حدٍّ ما لكل ما هو مؤلم من المشاعر والأفكار، وأنا أطلق على هذه جميعًا «اللاوعي الشخصي»، ولكننا نجد أيضًا في اللاوعي صفاتٍ غير مكتسبةٍ فرديًّا بل موروثةٍ، مثل الميول الغريزية باعتبارها نوازع للقيام بأعمال تمليها الضرورة، من دون دافع واعٍ بذلك. ونحن نجد أيضًا في هذه الطبقة «الأعمق» ... الأنماط الفطرية ... فالميول الغريزية والأنماط الفطرية معًا تشكِّل «اللاوعي الجمعيَّ». وأنا أسميه «الجمعيَّ»؛ لأنه يختلف

عن اللاوعي الشخصي في أنه ليس مشكَّلًا من عناصر فرديةٍ ومتفردةٍ إلى حدٍّ ما، بل من عناصر عالميةٍ ومنتظمة الوجود.» (يونج المرجع نفسه، ص١٣٣ وما بعدها)

ويقول يونج: «وتشمل المجموعة الأولى عناصر تعتبر مقوماتٍ أساسيةً في الشخصية الفردية، ويمكن أن تنتمي فعلًا إلى الوعي. وأما المجموعة الثانية فتشكِّل، إن صحَّ هذا التعبير المجازيُّ، نوعيةً أو طبقةً تحتيةً من النفس في ذاتها تتميز بوجودها الثابت وغير المتغير في كل مكان.» (يونج، أيون، المجلد ٩، الجزء الثاني، ص٧)

العالم الموحَّد unus mundus

«أدت البحوث التي أجراها يونج في الخيمياء وفي نشأة بعض المفاهيم وتطوُّرها مثل الواقع النفسي، واللاوعي شبه النفسي، والتزامنية، إلى استحضار بعض الأفكار السابقة لعهد نيوتن، مثل العالم الموحَّد unitary world، وهو يستخدم هذا المفهوم أو الصورة للإيحاء بأن كلَّ طبقةٍ في الوجود ترتبط ارتباطًا وثيقًا بجميع الطبقات الأخرى، بدلًا من وجود خطَّةٍ رئيسيةٍ تعاليةٍ للتنسيق بين الأجزاء المنفصلة. وهكذا فالروح والجسد مترابطان، وقد تكون النفس والمادَّة مترابطتين أيضًا.»

وعندما بدأ يونج يستخدم مفهوم العالم الموحَّد في تحليل النشاط النفسي، لاحظ تشابهًا بين عمل الوعي وما يسمَّى فيزياء الجزيئات دون الذَّريَّة؛ ففي المجالين يحدث تفاعلٌ وتبادلٌ سريعين ما بين الكيانات المذكورة، كما يتماثل المجالان في الأنساق والاحتمالات القائمة. فعلى سبيل المثال، نجد أن ما تقوله نظرية النسبية عن سيولة العالم الفيزيقيِّ وطابعه «الرمزيِّ» يمكن مقارنته ببعض الخصائص المماثلة في النشاط داخل النفس. وعندما يقبل الباحث في فيزياء ما دون الذرَّة وجود شيءٍ يمكن أن يجمع في الوقت نفسه بين صفة الجزيء وصفة الموجة، فإنه مطالبٌ بأن يتخذ ما يمكن اعتباره موقفًا سيكلوجيا إلى حدٍّ ما تجاه عمله. فالفيزيائيون يبحثون عن قوةٍ باطنةٍ في الطبيعة، وربما تكون قوةً قادرةً على توحيد المغناطيسية الكهربية بالقوى النووية وبقوة الجاذبية. وعلى غرار ذلك نجد أن الفكرة غير الأينشتاينية التي تقول: «بالفعل عبر المسافات»؛ أي اتفاق جزيئين دون ذرِّيين تفصلهما مسافةٌ على السلوك المتوافق كأن كلًّا منهما «يعرف» ما يفعله الآخر — يمكن تشبيهها بنظرية الأنماط الفطرية أو عمل الذات مع ذاتٍ أخرى عبر شخصيةٍ (أي تنتمي إلى شخصية أخرى).

والنظرية خلافيةٌ ولا يقبلها جميع أنصار يونج، وإن كان البعض قد أبدى حماسًا غير متوقَّعٍ لها، بل بلغ الحماس بأحدهم أن قال إنها تمثل إضفاء التصوف على الفيزياء، ولما كانت النظرية لا تقبل أية أسبابٍ لتفسير ما يحدث، فقد ظلَّت تثير خلافاتٍ لا يحسمها العلم ولا المنطق. (معجم صمويلز، ص١٥٧–١٥٨)

وعاء التَّوحيد/بوتقة الصَّهر unus vas

هذا من مصطلحات الخيمياء.

(انظر الفصل السابع).

الثُّعبان الدائريُّ uroborus

الرؤيا/الرؤية vision

يكثر استعمال يونج للمصطلح بمعنى الرؤيا الروحية أو الحلم.

الاكتمال wholeness

أي كون المرء كلًّا لا يقبل التفتيت، ويستعمل يونج شبه مرادفٍ لهذا المصطلح وهو completeness ويؤكد أن الاكتمال جزءٌ لا يتجزأ من التفرُّد.

الإرادة will

الشيخ الحكيم wise old man

يونج يعتبر صورة الشيخ الحكيم نمطًا فطريًّا، وأحيانًا ما يشير أيضًا إلى العجوز الحكيمة wise old woman ولكن المصطلح الغالب هو الأول.

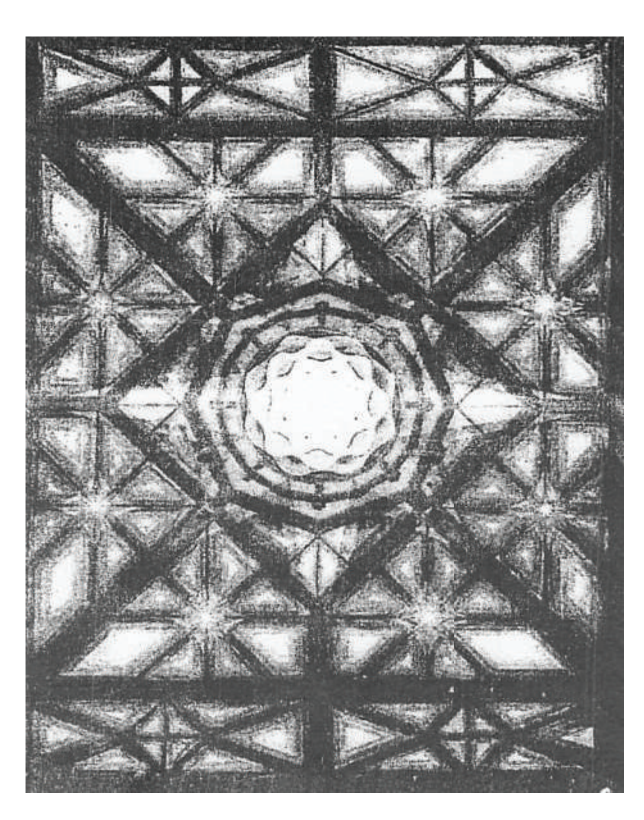
حقيقيٌّ word association test

المعالج الجريح wounded healer

العبارة من العبارات التي تتردد للإشارة إلى العلاج النفسي الذي يختلف عن العلاج البدنيِّ؛ لأن مشاركة الطبيب وفق مذهب يونج في موقف المريض (بالتقمُّص empathy أو introjection) يحتمل أن يحدث فيه تأثيرًا نفسيًّا قد يكون ضارًّا وهو المقصود مجازيًّا بالجرح.

الملحق

(١) نماذج من أشكال المندلة



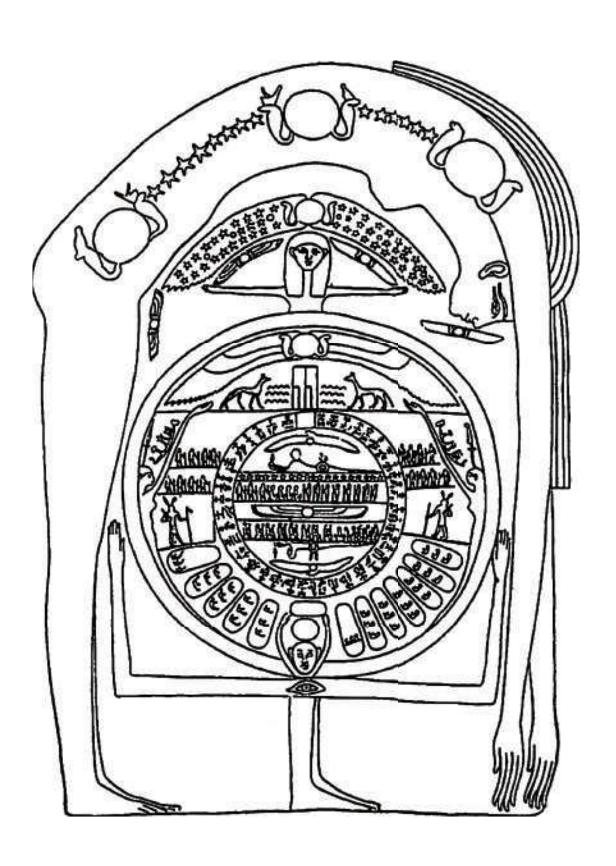
مندلة مثالية.



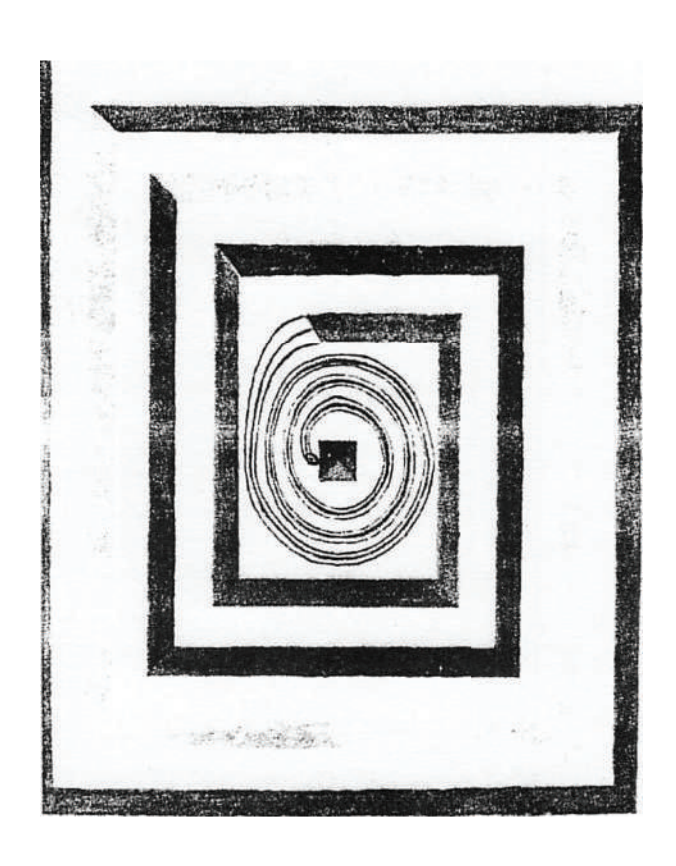
مندلة صينية.



مندلة صينية.



مندلة مصرية قديمة.



مندلة حديثة.

(٢) قائمة بالأعمال الكاملة ليونج The collected works of C. G. Jung

Editors: Sir Herbert Read, Michael Fordham, and Gerhard Adler; executive editor, William McGuire. Translated by Hull. except where noted.

In the following list, dates of original publication are given in parentheses (of original composition, in brackets). Multiple dates indicate revisions.

(1) PSYCHIATRIC STUDIES (1957; 2d ed., 1970)

On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena (1902).

On Hysterical Misreading (1904).

Cryptomnesia (1905).

On Manic Mood Disorder (1903).

A Case of Hysterical Stupor in a Prisoner in Detention (1902).

On Simulated Insanity (1903).

A Medical Opinion on a Case of Simulated Insanity (1904).

A Third and Final Opinion on Two Contradictory Psychiatric Diagnoses (1906).

On the Psychological Diagnosis of Facts (1905).

(2) EXPERIMENTAL RESEARCHES (1973)

Translated by Leopold Stein in collaboration with Diana Riviere.

STUDIES IN WORD ASSOCIATION (1904–7, 1910).

The Associations of Normal Subjects (by Jung and F. Riklin).

An Analysis of the Associations of an Epileptic.

The Reaction-Time Ratio in the Association Experiment.

Experimental Observations on the Faculty of Memory.

Psychoanalysis and Association Experiments.

The Psychological Diagnosis of Evidence.

Association, Dream, and Hysterical Symptom.

The Psychopathological Significance of the Association Experiment.

Disturbances in Reproduction in the Association Experiment.

The Association Method.

The Family Constellation. PSYCHOPHYSICAL RESEARCHES (1907–8)

On the Psychophysical Relations of the Association Experiment Psychophysical Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals (by F. Peterson and Jung).

Further Investigations on the Galvanic Phenomenon and Respiration in Normal and Insane Individuals (by C. Ricksher and Jung).

Appendix: Statistical Details of Enlistment (1906); New Aspects of Criminal Psychology (1908); The Psychological Methods of Investigation Used in the Psychiatric Clinic of the University of Zurich (1910); On the Doctrine of Complexes 1911 (1913); On the Psychological Diagnosis of Evidence (1937).

(3) THE PSYCHOGENESIS OF MENTAL DISEASE (1960)

The Psychology of Dementia Praecox (1907).

The Content of the Psychoses (1908/1914).

On Psychological Understanding (1914).

A Criticism of Bleuler's Theory of Schizophrenic Negativism (1911).

On the Importance of the Unconscious in Psychopathology (1914).

On the Problem of Psychogenesis in Mental Disease (1919).

Mental Disease and the Psyche (1928).

On the Psychogenesis of Schizophrenia (1939).

Recent Thoughts on Schizophrenia (1957).

Schizophrenia (1958).

(4) FREUD AND PSYCHOANALYSIS (1967)

Freud's Theory of Hysteria: A Reply to Aschaffenburg (1906).

The Freudian Theory of Hysteria (1908).

The Analysis of Dreams (1909).

A Contribution to the Psychology of Rumour (1910–11).

On the Significance of Number Dreams (1910–11).

Morton Prince, "The Mechanism and Interpretation of Dreams:" A Critical Review (1911).

On the Criticism of Psychoanalysis (1910).

Concerning Psychoanalysis (1912).

The Theory of Psychoanalysis (1913).

General Aspects of Psychoanalysis (1913).

Psychoanalysis and Neurosis (1916).

Some Crucial Points in Psychoanalysis: A Correspondence between Dr. Jung and Dr. Loy (1914).

Prefaces to "Collected Papers on Analytical Psychology" (1916, 1917).

The Significance of the Father in the Destiny of the Individual (1909/1949).

Introduction to Kranefeldt's "Secret Ways of the Mind" (1930) Freud and Jung: Contrasts (1929).

(5) SYMBOLS OF TRANSFORMATION ([1911–12/1952] 1956: 2nd ed., 1967).

PART I

Introduction

Two Kinds of Thinking

The Miller Fantasies: Anamnesis

The Hymn of Creation

The Song of the Moth

PART II

Introduction

The Concept of Libido

The Transformation of Libido

The Origin of the Hero

Symbols of the Mother and Rebirth

The Battle for Deliverance from the Mother

The Dual Mother

The Sacrifice

Epilogue

Appendix: The Miller Fantasies

(6) PSYCHOLOGICAL TYPES ([1921] 1971)

A revision by R. F. C. Hull of the translation by H. G. Baynes

Introduction

The Problem of Types in the History of Classical and Medieval Thought

Schiller's Idea on the Type Problem

The Apollonian and the Dionysian

The Type Problem in Human Character

The Type Problem in Poetry

The Type Problem in Psychopathology

The Type Problem in Aesthetics

The Type Problem in Modern Philosophy

The Type Problem in Biography

General Description of the Types

Definitions

Epilogue

Four Papers on the Psychological Typology (1913, 1925, 1931, 1936)

(7) TWO ESSAYS ON ANALYTICAL PSYCHOLOGY (2nd ed., 1966)

On the Psychology of the Unconscious (1917/1926/1943).

The Relations between the Ego and the Unconscious (1928).

Appendix: New Paths in Psychology (1912); The Structure of the Unconscious (1916) (new versions, with variants, 1966).

(8) THE STRUCTURE AND DYNAMICS OF THE PSYCHE (1960; 2nd ed., 1969)

On Psychic Energy (1928).

The Transcendent Function ([1916] 1957).

A Review of the Complex Theory (1934).

The Significance of Constitution and Heredity in Psychology. (1929).

Psychological Factors Determining Human Behavior (1937).

Instinct and the Unconscious (1919).

The Structure of the Psyche (1927/1931).

On the Nature of the Psyche (1947/1954).

General Aspects of Dream Psychology (1916/1948).

On the Nature of Dreams (1945/1948).

The Psychological Foundations of Belief in Spirits (1920/1948).

Spirit and Life (1926).

Basic Postulates of Analytical Psychology (1931).

Analytical Psychology and Weltanschauung (1928/1931).

The Real and the Surreal (1933).

The Stages of Life (1930–1931).

The Soul and Death (1934).

Synchronicity: An Acausal Connecting Principle (1952).

Appendix: On Synchronicity (1951).

(9) ***PART I.*** **THE ARCHETYPES AND THE COLLECTIVE**

UNCONSCIOUS (1959; 2nd ed., 1968)

Archetypes of the Collective Unconscious (1934/1954).
The Concept of the Collective Unconscious (1936).
Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept (1936/1954).
Psychological Aspects of the Mother Archetype (1938/1954).
Concerning Rebirth (1940/1950).
The Psychology of the Child Archetype (1940).
The Psychological Aspects of the Kore (1941).
The Phenomenology of the Spirit in Fairytales (1945/1948).
On the Psychology of the Trickster–Figure (1954).
Conscious, Unconscious, and Individuation (1939).
A Study in the Process of Individuation (1934/1950).
Concerning Mandala Symbolism (1950).
Appendix: Mandalas (1955).

(9) ***PART II.*** **AION ([1951] 1959: 2nd ed., 1968)**

RESEARCHES INTO THE PHENOMENOLOGY OF THE SELF.

The Ego
The Shadow
The Syzygy: Anima and Animus
The Self
Christ, a Symbol of the Self
The Sign of the Fishes
The Prophecies of Nostradamus
The Historical Significance of the Fish
The Ambivalence of the Fish Symbol

The Fish in Alchemy
The Alchemical Interpretation of the Fish
Background to the Psychology of Christian Alchemical Symbolism
Gnostic Symbols of the Self
The Structure and Dynamics of the Self
Conclusion

(10) CIVILIZATION IN TRANSITION (1964: 2nd ed., 1970).

The Role of the Unconscious (1918).
Mind and Earth (1927/1931).
Archaic Man (1931).
The Spiritual Problem of Modern Man (1928/1931).
The Love Problem of a Student (1928).
Woman in Europe (1927).
The Meaning of Psychology for Modern Man (1933/1934).
The State of Psychotherapy Today (1934).
Preface and Epilogue to "Essays on Contemporary Events" (1946).
Wotan (1936).
After the Catastrophe (1945).
The Fight with the Shadow (1946).
The Undiscovered Self (Present and Future) (1957).
Flying Saucers: A Modern Myth (1958).
A Psychological View of Conscience (1958).
Good and Evil in Analytical Psychology (1959).
Introduction to Wolff's "Studies in Jungian Psychology" (1959).
The Swiss Line in the European Spectrum (1928).
Reviews of Keyserling's "America Set Free" (1930) and "La Révolution Mondiale" (1934).
The Complications of American Psychology (1930).

The Dreamlike World of India (1939).

What India Can Teach Us (1939).

Appendix: Documents (1933–38).

(11) PSYCHOLOGY AND RELIGION: WEST AND EAST (1958; 2nd ed., 1969).

WESTERN RELIGION

Psychology and Religion (The Terry Lectures) (1938/1940).

A Psychological Approach to Dogma of the Trinity (1942/1948).

Transformation Symbolism in the Mass (1942/1954).

Forewords to White's "God and the Unconscious" and Werblowsky's "Lucifer and Prometheus" (1952).

Brother Klaus (1933).

Psychotherapists or the Clergy (1932).

Psychoanalysis and the Cure of Souls (1928).

Answer to Job (1952).

EASTERN RELIGION

Psychological Commentaries on "The Tibetan Book of Great Liberation" (1939/1954) and "The Tibetan Book of the Dead"(1935/1953).

Yoga and the West (1936).

Foreword to Suzuki's "Introduction to Zen Buddhism" (1939).

The Psychology of Eastern Meditation (1943).

The Holy Men of India: Introduction to Zimmer's "Der Weg zum Selbst" (1944).

Foreword to the "I Ching" (1950).

(12) PSYCHOLOGY AND ALCHEMY ([1944] 1953; 2nd. ed., 1968.)

Prefatory Note to the English Edition ([1951?] added 1967).

Introduction to the Religious and Psychological Problems of Alchemy.
Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy (1936).
Religious Ideas in Alchemy (1937).
Epilogue.

(13) ALCHEMICAL STUDIES (1968).

Commentary on “The Secret of the Golden Flower” (1929).
The Visions of Zosimos (1938/1954).
Paracelsus as a Spiritual Phenomenon (1942).
The Spirit Mercurius (1943/1948).
The Philosophical Tree (1945/1954).

(14) MYSTERIUM CONIUNCTIONIS ([1955-56] 1963; 2nd ed., 1970)

AN INQUIRY INTO THE SEPARATION AND SYNTHESIS OF PSYCHIC OPPOSITES IN ALCHEMY

The Components of the Coniunctio
The Paradoxa
The Personification of the Opposites
Rex and Regina
Adam and Eve
The Conjunction

(15) THE SPIRIT IN MAN, ART, AND LITERATURE (1966)

Paracelsus (1929).
Paracelsus the Physician (1941).
Sigmund Freud in His Historical Setting (1932).
In Memory of Sigmund Freud (1939).
Richard Wilhelm: In Memoriam (1930).

On the Relation of Analytical Psychology to Poetry (1922).
Psychology and Literature (1930/1950).
"Ulysses:" A Monologue (1932).
Picasso (1932).

(16) THE PRACTICE OF PSYCHOTHERAPY (1954: 2nd ed., 1966).

GENERAL PROBLEMS OF PSYCHOTHERAPY

Principles of Practical Psychotherapy (1935).
What Is Psychotherapy? (1935).
Some Aspects of Modern Psychotherapy (1930).
The Aims of Psychotherapy (1931).
Problems of Modern Psychotherapy (1929).
Psychotherapy and a Philosophy of Life (1943).
Medicine and Psychotherapy (1945).
Psychotherapy Today (1945).
Fundamental Questions of Psychotherapy (1951). SPECIFIC PROBLEMS OF PSYCHOTHERAPY
The Therapeutic Value of Abreaction (1921/1928).
The Practical Use of Dream–Analysis (1934).
The Psychology of the Transference (1946).
Appendix: The Realities of Practical Psychotherapy ([1937] added 1966).

(17) THE DEVELOPMENT OF PERSONALITY (1954)

Psychic Conflicts in a Child (1910/1946).
Introduction to Wickes's "Analyses der Kinderseele" (1927/1931).
Child Development and Education (1928).
Analytical Psychology and Education: Three Lectures (1926/1946).
The Gifted Child (1943).

The Significance of the Unconscious in Individual Education (1928).
The Development of Personality (1934).
Marriage as a Psychological Relationship (1925).

(18) THE SIMBOLlC LIFE (1954)

Translated by R. F. C. Hull and others.

Miscellaneous Writings.

(19) COMPLETE BIBLIOGRAPHY OF C. G. JUNG'S WRITINGS (1976: 2nd ed., 1992).

(20) GENERAL INDEX OF THE COLLECTED WORKS (1979).

THE ZOFINGIA LECTURES (1983).

Supplementary Volume A to the Collected Works.
Edited by William McGuire, translated by Jan van Heurck, introduction by Marie-Louise von Franz.

PSYCHOLOGY OF THE UNCONSCIOUS ([1912] 1992)
A-STUDY OF THE TRANSFORMATIONS AND SYMBOLISMS OF THE LIBIDO.
A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF THE EVOLUTION OF THOUGHT.

Supplementary Volume B to the Collected Works.
Translated by Beatrice M. Hinkle.
Introduction by William McGuire.

Related Publications

THE BASIC WRITINGS OF C. G. JUNG.
Selected and introduced by Violet S. de Laszlo.
C. G. JUNG: LETTERS.

Selected and edited by Gerhard Adler, in collaboration with Aniela Jaffé.

Translations from the German by R. F. C. Hull.

VOL. 1: 1906–1950.

VOL. 2: 1951–1961.

C. G. JUNG SPEAKING: Interviews and Encounters.

Edited by William McGuire and R. F. C. Hull.

C. G. JUNG: Word and Image.

Edited by Aniela Jaffe.

THE ESSENTIAL JUNG.

Selected and introduced by Anthony Storr.

THE GNOSTIC JUNG.

Selected and introduced by Robert A. Segal.

PSYCHE AND SYMBOL.

Selected and introduced by Violet S. de Laszlo.

Notes of C. G. Jung's Seminars

DREAM ANALYSIS ([1928–30] 1984)

Edited by William McGuire.

NIETZSCHE'S ZARATHUSTRA ([1934–39] 1988).

Edited by James L. Jarrett (2 vols.).

ANALYTICAL PSYCHOLOGY ([1925] 1989).

Edited by William McGuire.

THE PSYCHOLOGY OF KUNDALINI YOGA ([1932] 1996).

Edited by Sonu Shamdasani.

VISIONS (1930–34] 1997).

Edited by Claire Douglas (2 vols.).

قائمة بأسماء الكتب الأجنبية ومؤلفيها الواردة في هذا الكتاب

Adler, A., The practice and Theory of Individual Psychology, 1927.

Adler, G., Studies in Analytical Psychology, 1948.

______, The Living Symbol: A Case Study in the Process of Individuation, 1961.

Arnold, Matthew, On Translating Homer, 1861.

Auden, W. H., The Enchafèd Flood, 1950.

Balint, M., The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression, 1968.

Belloc, Hillaire. This and That, 1923.

Barfield, Owen. Poetic Diction, 1928.

Bates, H. E., The Modern Short Story, 1940.

Bleuler, P. E., Dementia Praecox, oder die Gruppe de Schizophrenien, 1911, translated by J. Zinkin (1950), Dementia Praecox, or the Group of Schizophrenias, N. Y.

Bodkin, Maud. Archetypal Patterns in Poetry, [1934], 1968.

Bowlby, J., Maternal Care and the Mental Health, 1951.

Brooks, Cleanth. The Well-Wrought Urn, 1947.

______, Modern Poetry and the Tradition, 1939.

______, Understanding Poetry, 1938.

Bühler, C., From Birth to Maturity: An Outline of the Psychological Development of the Child, London and N. Y., 1935.

Burckhardt, J., Force and Freedom, 1943.

Campbell, J. The Hero with a Thousand Faces, 1949.

Cassirer, E. Philosophy of Symbolic Forms, 1923–1929, in three volumes.

Coleridge, S. T., Table Talk, 1922.

______, Poems, Everyman's edn., 1963.

Corbin, H. Mundalis Imaginalis, or The Imaginary and the Imaginal, 1972.

Crowcroft, Andrew, The Psychotic, Understanding Madness, Pelican, 1967.

Edinger, E., Ego and Archetype, New York, 1972.

Eliade, M., The Sacred and the Profane, 1968.

______, Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, 1964.

______, Birth and Rebirth (or rites and Symbols of Initiation), New York, 1975.

Eliot, T. S., Burnt Norton, 1935.

______, Murder in the Cathedral, 1936.

______, The Use of Poetry and the Use of Criticism, [1933], 1969.

Ellenberger, H., The Discovery of the Unconscious, 1970.

Erikson, E. W., Childhood and Society, 1950.

Eysenck, H. J., Fact and Fiction in Psychology, Pelican, 1965.

______, Uses and Abuses of Psychology, Pelican, [1953], 1966.

______, The Inequality of Man, 1973.

Fausset, Hugh I'Anson, Samuel Taylor Coleridge, 1926.

Fordham, Frieda. Jung's Psychology: an Introduction, 1953.

Fordham, M., Children as Individuals, 1969.

______, The Self and Autism, 1967.

Frazer, J. G., The Worship of Nature, 1926.

Freud, S., An Outline of Psychoanalysis, [1949], 2010.

______, Beyond and Pleasure Principle, 1920.

Frye, Northrop. Anatomy of Criticism, 1957.

Galton, Francis. Inquiries into Human Faculty and Its Development, MacMillan, 1883.

Goldenweiser, Social Sciences and their Interrelations, 1928.

Gordon, R., Dying and Creating: A Search for Meaning, Society for Analytical Psychology, 1978 [First name: Rosemary].

Guggenbühl-Craig, A., Marriage-Dead or Alive, 1977.

______, Eros on Crutches: Reflections on Psychopathy and Amorality, 1980.

Harding, M. E., The Way of All Women, 1975.

Harlow, H. F., and Harlow, M. K., "The Affectional Systems," in A. M. Schrier, H. F. Harlow and F. Shollnitz (eds), Behaviour of Nonhuman Primates, 1965.

Hartman, Karl Robert von. Philosophy of the Unconscious, [1868], 1869.

Heisig, J., Imago Dei: A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion, London, 1979.

Henry, J., "Comment on 'The cerebral hemispheres in analytical psychology' by Rossi, E., Journal of Analytical Psychology, 1977, 22: 2, pp. 52–58.

Hillman, J. (ed.), Facing the Gods, including an article entitled "On the necessity of Abnormal Psychology: Ananke and Athene," 1980.

______, The Dream and the Underworld, N. Y., 1979.

______, The Myth of Analysis, Illinois, 1972.

______, Revisioning Psychology, N. Y., 1975.

______, Archetypal Psychology: A Brief Account, 1983.

Huxley, Aldous, Music at Night, 1931.

Jaffé, A., The Myth of Meaning in the Work of C. G. Jung, 1970.

Jakobson, R., Language in Literature, 1980.

Joad, C. E. M., Guide to Modern Thought, 1933.

Jones, E., The Life and Work of Sigmund Freud, abridged in one volume, New York, 1961.

Jung, C. G., ed. (and with an Introduction) Man and his Symbols, introduced by John Freeman, and the contributors include M.-L. Von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, and Aniela Jaffé, 1968.

Jung, C. G., Memories, Dreams, Reflections, tr. Richard and Clara Winston, ed. Aniela Jaffé, revised edn., Vintage Books, New York, [1973], 1989.

Jung, C. G., The Undiscovered Self, tr. R. F. C. Hull [1957], 2006.

Jung, Modern Man in Search of a Soul, 1933.

Jung, The Portable Jung, ed. J. Campbell, [1971], 1976.

Klein, Melanie. Love, Hate and Reparation, 1937.

______, Psychoanalysis for Children, 1960.

Kohut, H., The Analysis of the Self, N. Y., 1971.

______, The Restoration of the Self, N. Y., 1977.

Laplanche, Jean and Jean-Bertrand Pontalis, The Language of Psychoanalysis, [1967], 1980.

Lawrence, D. H. Psychoanalysis and the Unconscious, 1921.

______, Phantasia of the Unconscious, 1922.

Levi-Brühl, L., How Natives Think, 1926 (2015).

Levinson, D., et al., The Seasons of Man's Life, 1978.

Lorenz, K., The Enmity Between Generations and Its Possible Causes, 1970.

Lowes, J., Livingstone, The Road to Xanadu, 1927.

Lucas, F. L., The Decline and Fall of the Romantic ideal, 1936.

Marcuse, F. L., Hypnosis: Fact and Fiction, 1959.

McGuire, W., The Freud-Jung Letters, [1941], 1974.

Moran, Joe, Interdisciplinarity, [2002], 2010.

Murray, Gilbert, Classical Traditions in Poetry, 1927.

Neumann, E., The Child: Structure and Dynamics of the Nascent Personality, 1973.

______, The Origins and History of Consciousness, 1954.

______, The Great Mother: An Analysis of the Archetype, 1955.

______, The Child, 1973.

Nietzsche, F., Thus Spoke Zarathustra, 1983.

Papadopoulos, R., "Jung and the Concept of the Other," in Jung in Modern Perspective, eds. Papadopoulos, R. and Saayman, G., London, 1984.

Parsons, J. E., (ed.) The Psychobiology of Sex Differences and Sex Roles, 1980.

Parsons, Talcott and R. F., Bales, Family, Socialization and Interaction, Process, 1955.

Peacock, T. L., The Four Ages of Poetry, 1820.

Perry, J., The Far Side of Madness, 1974.

______, Roots of Renewal in Myth and Madness, 1976.

Polen, J. S., The Tao of Psychology: Synchronicity and the Self, 1979.

Richards, I. A., Philosophy of Rhetoric, 1936.

______, Practical Criticism, 1929.

______, with Ogden, The Meaning of Meaning, 1923.

Rossi, E., "The Cerebral hemispheres in analytical psychology," Journal of Analytical Psychology, 1977, 22:1, pp. 32–58.

Rycroft, C., A Critical Dictionary of Psychoanalysis, Penguin, Harmondsowrth, 1972.

______, Psychoanalysis Observed, Penguin, 1968.

Ryle, Gilbert, The Concept of Mind, 1949.

Samuels, A., Bani Shorter and Fred Plaut, A Critical Dictionary of Jungian Analysis, [1986], 1996.

Samuels, Andrew, Jung and the Post-Jungians, 1985.

Sears, E., The Ages of Man: Medieval Interpretation of the Life Cycle, 1986.

Shelley, P. B., A Defence of Poetry, 1821.

Shorter, Bani, An Image Darkly Forming: Women and Initiation, 1987.

Skinner, B. F., Science and Human Behaviour, 1951.

Skurnik, Larry S. and Frank George, Psychology for Everyman, Pelican, [1964], 1967.

Stafford-Clark, David, Psychiatry Today, 1963.

Staude, J.-R., The Adult Development of C. G. Jung, 1981.

Stein, Murray, Jung's Map of the Soul: an Introduction, [2002], 2010.

Stevens, A., Archetype: A Natural History of the Self, 1982.

______, Jung: A Very Short Introduction, 1994.

______, On Jung, 1990.

______, The Roots of War: A Jungian Perspective, New York, 1989.

Storr, A., Jung, 1973.

______, Jung: Selected Writings, 1983.

Sutherland, J., "The British Object Relations Theorists: Balint, Winnicott, Fairbairn, Guntrip," in Journal of the American Psychoanalytical Association, 28, pp. 829–859.

Thompson, R., The Pelican History of Psychology, 1968.

Tinbergen, N., The Study of Instinct, OUP, 1951.

Toplin, M., "Contribution to 'Discussion' in Advances in Self Psychology, ed. Goldberg, N. Y., 1980.

Van Gennep, A., The Rites of Passage, 1960.

Von Franz, M. L., The Problem of the Puer Actermus, 1970 [First names Marie-Louise].

______, C. G. Jung: Hiss Myth in Our Time, (1975).

______, On Dreams and Death, 1986.

Weigall, Arthur, Life and Times of Akhnaton, new and revised ed. Thornton Butterworth, 1923.

Wellek, R., and Warren, A., Theory of Literature, 1948.

Whiting, B., (ed.), Six Cultures: Studies of Child Rearing, 1963.

Whyte, L. L., The Unconscious Before Freud, 1979.

Wilson, Edward E., Sociobiology, 1975.

Winnicott, D., "The Theory of the Parent-infant Relationships," in The Maturational Processes and the Facilitating Environment, London, 1965.

______, "Mirror role of the Mother and Family in Child Development," in Playing and Reality, 1971.

Wollen, Richard, The Seduction of Unreason, 2004.

______, Labyrinths, 1995.

______, Terms of Cultural Criticism, 1992.

Wordsworth, W., The Prelude, 1850.

______, "Ode: Intimations of Immortality," 1802–1806.

______, To M. H. (1802).

______, "She was a Phantom, of Delight," 1807. All in Wordsworth's Complete Poems, ed. T. Hutchinson.


هنداوي